

**Università degli Studi di Napoli
"Federico II"
Facoltà di Lettere e Filosofia**

**Tesi di Dottorato in Scienze Filosofiche
XXII ciclo**

**LE CENERI DI ELIA
JACQUES DERRIDA E LA DECOSTRUZIONE DELL'EBRAISMO**

**Tutor:
Chiar.mo Professore
Domenico Iervolino**

**Candidato:
Marco Bonsanto**

Questa lettura è dedicata a Simone Bisacca,
in amicizia.

Noi sappiamo che è nostro dovere sopravvivere in quanto ebrei [...],
la filosofia ebraica ci dirà perché.

Emil Fackenheim

Un particolare ringraziamento a Joséphine Stratiòtes, per la sua costante presenza.

INTRODUZIONE

La nostra lettura dell'opera di Derrida parte da un'evidenza contraddittoria, apparentemente minore: nella maggior parte delle più recenti "storie" del pensiero ebraico al nome di Jacques Derrida quasi mai corrisponde un capitolo o un paragrafo a sé stante, e a volte il filosofo francese non è nemmeno menzionato. Non così invece per altri pensatori ebrei del Novecento, la cui opera al pari di quella di Derrida è stata largamente recepita nel canone della filosofia occidentale: H. Cohen, Rosenzweig, Benjamin, Buber, Lévinas. Perché questa esclusione? Perché pensando a Derrida, alla sua filosofia e alle innumerevoli evidenze di una sua appartenenza alla cultura ebraica, non se ne parla quasi mai nei termini di un pensiero *ebraico*?

Qualcuno dirà che questa esclusione è corretta, perché sarebbe del tutto riduttivo fare di Derrida semplicemente un pensatore ebraico. Non ha egli stesso durante tutta la sua carriera rivendicato per la sua opera un'ascendenza soprattutto occidentale, o per lo meno duplice? Soprattutto, non ha fatto dell'impossibilità dell'appartenenza univoca ad una sola origine il vessillo di tutto il suo pensiero? E infine non ha stigmatizzato egli stesso i tentativi di coloro che all'area dell'ebraismo volevano ricondurre la sua filosofia e persino la sua vita?

Altri, maggiormente edotti sulla cultura ebraica, diranno forse che l'esclusione è giusta nella misura in cui se ebraismo c'è nella filosofia di Derrida questo non è affatto *tradizionale*, o tale da essere ricondotto ad un filone specifico di quel mare magnum che costituisce quanto sbrigativamente chiamiamo "pensiero ebraico".

Ora, a parte il fatto che quasi nessuno dei pensatori appena citati sarebbe stato pronto a rivendicare per sé e per il proprio pensiero la passiva adesione a qualche cosa come un ebraismo tradizionale, senza evidenziare anche un fronte di rottura con lo stesso; ma soprattutto che cosa significa, esattamente, "ebraismo tradizionale"? Esiste davvero qualcosa del genere? A che cosa *pensa* un europeo, un occidentale, quando parla di "ebraismo"? – Quasi sempre, invariabilmente, a una *religione* monoteista, al monoteismo per eccellenza.

Questo, beninteso, non è certo sbagliato (probabilmente la maggioranza degli stessi Ebrei lo approverebbe), ma è fortemente riduttivo. Soprattutto perché in tal modo si fa del punto di vista *teoretico* l'angolo unico dal quale considerare l'ebraismo, con un atteggiamento già di per se stesso fortemente caratterizzato in termini culturali: quello, per esempio, di una cultura egemone verso una cultura minoritaria, per secoli direttamente repressa e considerata pertanto (nel migliore dei casi) solo un passivo *oggetto* di studio. L'ebraismo come esperienza e modo di vivere ci resta, così, quasi interamente precluso. Lingua, festività, liturgia, regole di comportamento, norme di purità, cultura religiosa e artistica, forme di pensiero, metodi di indagine ed insegnamento, tradizioni d'ogni tipo: tutto ciò ci è rimasto oscuro per molto tempo, e ancora continua ad esserlo. Per pigrizia, diffidenza o irriflessa volontà di sopraffazione culturale. Quanto l'attività di Derrida si sia fatto carico di rivendicare un diritto all'esistenza per le minoranze d'ogni tipo e d'ogni luogo, non è qui il caso di ricordare; da un certo punto di vista, la critica istituzionale contro tutto ciò che limita o cerca di sopprimere questo diritto costituisce il suo *proprium*.

Riguardato da una prospettiva "interna", per così dire, l'ebraismo appare invece non soltanto pullulante di molteplici differenze e scarti, di modi diversi di viverlo e praticarlo a seconda del folklore, dei luoghi, delle epoche – come qualsiasi altra tradizione del resto – ma anche costitutivamente irriducibile ad un'unica concezione religiosa, ad una sola pratica liturgica, e persino ad un unico credo. Infatti, nella storia plurimillennaria che lo contraddistingue, né le istituzioni né gli approcci pratici né il pensiero filosofico dell'ebraismo bastano, da soli o tutti insieme, a rendere conto della sua specificità religiosa. Manca una Chiesa unitaria, autonoma o statale; varie tradizioni antiche o recenti hanno notevolmente diversificato i riti e le liturgie (si pensi all'ebraismo "riformato", da un lato, o a quello tipico di contesti locali come l'Algeria in cui nacque Derrida); la riflessione filosofica ha prodotto concezioni, sistemi o semplici speculazioni personali, talmente numerosi e differenziati, da rendere impossibile qualsiasi unitarietà di pensiero. Anche il credo recitato nello *Shema' Israel* o i celebri articoli di fede stilati da Maimonide, sono stati fatti oggetto di tante e tali revisioni, interpretazioni, spiegazioni, da esserne sepolti o da risultare determinanti solo per quella maggioranza di Ebrei che vogliono riconoscersi in una chiusura identitaria forte, nazionale e religiosa. Infine, e scandalosamente, qualche volta questa religione ha parlato apertamente di ateismo per spiegare il suo particolare rapporto con la divinità (per esempio nella Cabbala), a significare che la fede intesa come *credenza in una verità* non basta da sola a qualificare la sua esperienza religiosa. Anche i diavoli credono che Dio sia unico, e ne tremano, dice Giacomo (Giac. 2, 19). Non a caso l'ebraismo è stato definito più volentieri un'*ortoprassi*, anziché una semplice religione, marcando così con la disciplina dell'aspetto pratico ed esistenziale della

sua esperienza anche un certo imbarazzo intorno alla possibilità di definirne unitariamente la natura religiosa.

Ora, chi scrive è convinto che sia stata soprattutto questa singolare ignoranza delle cose intorno alla complessa natura dell'ebraismo ad aver precluso finora, alle istituzioni filosofiche e culturali europee e occidentali, la comprensione *attiva* di quella strana proposta di pensiero che va sotto il nome di "decostruzione". Ne è convinto al punto che gli sembra semplicemente impossibile prescindere da un *costante* riferimento all'ebraismo per avere una corretta interpretazione della decostruzione derridiana. Di più, e a rischio di scandalizzare qualcuno, riteniamo impossibile prescindere dalla decostruzione per comprendere pienamente che cos'è l'ebraismo, presente o passato, e forse a venire.

Il rapporto della decostruzione con la religione in generale e con quella ebraica in particolare, ha sempre costituito una sorta di "rumore di fondo" delle attenzioni che la critica ha riservato al lavoro di Derrida. Riferendosi ora alla teologia negativa ora al cabalismo ora ad altre tradizioni religiose, fin da subito e nell'arco di quarant'anni critici e commentatori non hanno mancato, seppur timidamente, di mettere in rilievo analogie, affinità, influenze e scambi tra la decostruzione e l'ambito del "religioso"; alcuni sottolineando il particolare modo di Derrida di leggere i testi del canone filosofico occidentale, altri rimarcando i riferimenti sparsi nella sua opera ora a questo ora a quell'aspetto della cultura tradizionale ebraica.

Solo negli ultimi anni, tuttavia, il tema è uscito dalla clandestinità cui certe mal comprese affermazioni dello stesso Derrida – le sue ripetute professioni di ateismo, per esempio, o i suoi *distinguo* – l'avevano confinato. E, occorre sottolinearlo, ne è uscito per merito dello stesso autore; il quale non solo ha accettato di parlare più direttamente di religione, ma ha fatto riferimento in misura crescente al valore delle proprie origini ebraiche in opere nelle quali le tematiche etiche e politiche risultano inestricabilmente intrecciate a quelle religiose, nonché alle vicende biografiche dello stesso Derrida.

In libri quali *Shibboleth*, *Il monolinguismo dell'altro*, *Circonfessione* o *Abramo, l'altro*, per esempio, quasi sempre l'essere-ebreo costituisce l'argomento di affermazioni radicali su di sé, la propria opera, o sulla natura dell'uomo in generale. Affermazioni quasi sempre positive, anche se non sempre benevole, soprattutto verso alcuni aspetti, anche non secondari, della religione ebraica o del suo implicito pensiero. Al punto che non sono mancate a Derrida accuse di ateismo (non respinte), di anti-sionismo (vagliate) e persino di velato antisemitismo (rifiutate).

Resta il fatto che, come per gli aspetti etico-politici della decostruzione, pare che sodali, commentatori e critici di Derrida si siano accorti del valore dell'apporto della religiosità ebraica alla decostruzione, solo relativamente tardi. E un po' come la maggior

parte degli studiosi ha creduto di vedere nel proprio ritardo di comprensione degli aspetti politici un nuovo “periodo” o una seconda fase della carriera filosofica di Derrida, altri ancora più attardati non avranno mancato di riconoscere nell’ebraismo o nelle *ju-déité* di Derrida i prodromi di una terza.

La verità è che la decostruzione anche quando era immorale, giocosa ed irriverente, manteneva un costante e stretto riferimento a tematiche “serie” di tipo etico e politico. Anzi, si risolveva tutta in quelle tematiche. Allo stesso modo si può sostenere che il piano sul quale o a partire dal quale la decostruzione ha sempre operato è proprio la religione. Ciò di cui vorremmo rendere conto in queste pagine, dunque, non sono solo i riferimenti marginali a questo o a quell’aspetto della cultura e della religiosità ebraiche, presenti in gran numero nelle opere di Derrida, ma mostrare come la decostruzione sia stata da parte a parte e già da sempre attraversata da legami indissolubili con l’ebraismo come religione e forma d’esistenza, al punto da costituirne la più potente forma di affermazione.

Non siamo all’oscuro delle difficoltà specifiche implicite in un simile assunto. Per esempio quelle di rendere conto dell’ostinata resistenza, da parte di Derrida, a parlare apertamente della sua fede o anche solo della sua appartenenza al mondo ebraico. Siamo consapevoli, inoltre, di quanto poco coerente sia con gli assunti della decostruzione la volontà tutta accademica di scriverci sopra una monografia che ci spieghi che cosa essa “sia” o “non sia”, su quale piano ultimo vada considerata nella sua interezza, o quale “posizione” essa assuma rispetto a questo o a quel problema. Tuttavia, pur nell’assunzione aprioristica del debito di infedeltà verso il nostro soggetto, riteniamo di poter fare cosa utile alla comprensione dello stesso presentandone, in modo analitico e coordinato, aspetti che finora sono stati vistosamente sottovalutati dalla critica, quando non del tutto misconosciuti.

Anzitutto, perché come dice lo stesso Derrida, della decostruzione non si dirà mai esattamente che cosa essa sia, visto il suo radicale tentativo di esautorare le forme tetiche dell’argomentazione filosofica classica. Tuttavia, proprio perciò, aggiunge il filosofo, per quanto animati da pregiudizi o ostilità, sul suo conto raramente si avrà *completamente* torto. In tal senso, lasciamo al lettore di determinare quanta parte di pregiudizio ci sia nella nostra lettura, e a svantaggio di chi.

In secondo luogo perché, pur credendo fermamente all’impossibilità di raccogliere l’opera derridiana intorno ad un tema o un’idea che ne padroneggi ogni aspetto o particolare, consumandone in tal modo la riserva di senso, riteniamo tuttavia possibile individuare il piano discorsivo capace di circoscrivere gli effetti del gesto decostruttivo senza esaurirne la fecondità, fornendo anzi a chi lo vorrà il filo d’Arianna per percorrere gli innumerevoli meandri di questo enorme *corpus* labirintico.

Naturalmente, dato il particolare statuto della religiosità ebraica di cui si è detto, non sarà possibile seguire nell'esposizione un percorso lineare che parta, per esempio, da una sua definizione per svilupparsi poi alla ricerca dei punti di contatto con la decostruzione. Sarà piuttosto la descrizione interna dei procedimenti e delle finalità della decostruzione a far emergere, negativamente, un profilo dell'ebraismo in tutte le sue complesse sfaccettature.

Il primo e più importante punto preso in considerazione è stata la contestazione dell'immagine "filosofica" della decostruzione, che troppo spesso si dà per scontata contro le molte affermazioni in proposito dello stesso Derrida. In tal senso, pur riconoscendo i nessi profondi e necessari che legano decostruzione e filosofia, abbiamo cercato di mostrare come il lavoro di Derrida non possa essere qualificato come "filosofico" in senso tradizionale, l'unico cioè che il nostro autore prenda in considerazione.

Svolta tra le pieghe del testo filosofico, la decostruzione allora è apparsa qualificata piuttosto come un agire, di cui si è progressivamente riconosciuta la natura "religiosa". Non di una religione specifica, identificata con istituzioni e riti determinati; ma di un sentimento religioso ribelle a qualsiasi definizione o identità, ad un ebraismo minimale nel quale si è riconosciuto però il nucleo profondo della sua esperienza di fede.

Si è effettuata a questo punto una rilettura della decostruzione del logocentrismo in chiave religiosa, anziché filosofica, chiarendo la strategia decostruttiva come un processo di auto-affermazione della religiosità ebraica, con tutto ciò che ci è parso implicato in esso.

L'analisi dei momenti salienti di questo processo trova una sua focalizzazione intorno al tema della sovranità, di cui si è cercato di chiarire la natura religiosa (non teologica) anziché politica, come le più recenti interpretazioni tendono invece a rimarcare.

L'esame di questo particolare aspetto della decostruzione trascina con sé una visione del divino e soprattutto del suo ruolo nel mondo umano, di cui si sono trovate tracce consistenti nel cuore stesso dell'ebraismo, di quello più tradizionale come di quello più esoterico. In particolare, abbiamo cercato di sottolineare l'importanza *fondamentale* del riferimento alla tradizione cabbalistica per una comprensione meno ingenua delle valenze religiose della decostruzione, pur rinunciando ad identificazioni dottrinali con questa o quella scuola, che resta atteggiamento di mera opportunità storiografica.

Infine, si è cercato di situare la personale posizione di Derrida, come pensatore e come uomo, all'interno di un contesto che ormai ha perduto quasi ogni riferimento alle coordinate filosofiche del suo tempo, per accedere invece ad un confronto con la sorgente stessa della religiosità ebraica, il profetismo.

Mossa da un interesse esclusivamente teoretico, la nostra interpretazione ha ridotto al minimo indispensabile i riferimenti storiografici, concentrandosi prevalentemente sui nessi teorici. E pur preferendo dare spesso la parola ai testi derridiani, presuppone per acquisiti i risultati delle principali opere di Derrida intorno al tema della critica alla metafisica della presenza e al fono-logocentrismo della filosofia occidentale.

AVVERTENZA

Le opere di Derrida verranno citate senza riportare il nome dell'autore e con le abbreviazioni di cui si dà conto qui di seguito.

Le opere di altri autori, invece, saranno citate in nota riportando solo il nome dell'autore e l'anno di pubblicazione tra parentesi, secondo la bibliografia presente in fondo al volume.

Abbreviazioni delle opere di Jacques Derrida:

SD

L'écriture et la différence, Seuil, Paris 1967 (tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990²).

VF

La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, P.U.F., Paris 1967 (tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997³).

GR

De la grammatologie, Editions de Minuit, Paris 1967 (tr. it. di AA. VV., *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969).

MAR

Marges de la philosophie, Editions de Minuit, Paris 1972 (tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997).

DIS

La dissémination, Seuil, Paris 1972 (tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989).

POS

Positions, Edition de Minuit, Paris 1972 (tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975).

GL

Glas, Galilée, Paris 1974 (tr. it. di S. Facioni, *Glas*, Bompiani 2006).

SPR

Èperons. Le styles de Nietzsche, Flammarion, Paris 1978 (tr. it. di S. Agosti, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991).

CP

La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, Flammarion, Paris 1980.

MOC

"Mochlos o il conflitto delle facoltà", tr. it. di M. Ferraris, in *Aut Aut*, n. 208, 1985.

SOP

Sur-vivre, in *Parages*, Galilée, Paris 1986 (tr. it. di G. Cacciavillani, *Sopra-vivere*, Feltrinelli, Milano 1982).

PS

Psyché. Inventions de l'autre, Galilée, Paris 1987 (tr. it. R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. I, Jaca Book, Milano 2008).

FEU

Feu la cendre, Editions des Femmes, Paris 1987 (tr. it. di S. Agosti, *Ciò che resta del fuoco*, SE, Milano 2000).

LIM

Limited inc., Galilée, Paris 1990 (tr. it. di N. Perullo, *Limited inc.*, Cortina, Milano 1997).

INT

Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand, Ousia, Bruxelles 1990 (tr. it. di T. Silla, *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, Cronopio, Napoli 2001).

CIR

Circonfession, in J. Derrida, G. Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991 (tr. it. di F. Viri, *Circonfessione*, Lithos, Roma 2008).

DM

Donner la mort, in J. M. Rabaté, M. Wetzal (a cura di), *L'Ethique du Don*, Transition, Paris 1992 (tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002).

CO

Khôra, Galilée, Paris 1993 (tr. it. di F. Garritano, *Chora*, in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997).

PA

Passions, Galilée, Paris 1993 (tr. it. di F. Garritano, *Passioni*, in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997).

SN

Sauf le nom, Galilée, Paris 1993 (tr. it. di F. Garritano, *Salvo il nome*, in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997).

SPE

Spectres de Marx, Galilée, Paris 1993 (tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994).

FL

Force de loi, Galilée, Paris 1994 (tr. it. di A. Di Natale, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).

POL

Politiques de l'amitié, Galilée, Paris 1994 (tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995).

MON

Le monolinguisme de l'autre. Ou la prothèse d'origine, Galilée, Paris 1996 (tr. it. G. Berto, *Il monolinguisismo dell'altro*, Cortina, 2004).

ECT

Echographies de la télévision (con B. Stiegler), Galilée, Paris 1996 (tr. it. Di G. Piana, L. Chiesa, *Ecografie della televisione*, Cortina, Milano 1997).

FS

Foi et savoir, in J. Derrida, G. Vattimo, *La Religion*, Seuil, Paris 1996 (tr. it. di A. Arbo, *Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*, in Id., *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995).

VER

Un ver à soie, in J. Derrida e H. Cixous, *Voiles*, Galilée, Paris 1998.

AD

Adieu à Emmanuel Lévinas, Galilée, Paris 1997 (tr. it. di S. Petrosino, M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998).

COSM

Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!, Galilée, Paris 1997 (tr. it. di B. Moroncini, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 1997).

GUS

Il gusto del segreto (con M. Ferraris), Laterza, Roma-Bari 1997.

SPI

De l'esprit. Heidegger et la question, Galilée, Paris (tr. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989).

MS

Marx&Sons. *Politica, spettralità, decostruzione*. Milano, Mimesis, 2008.

LV

La lingua che verrà, (con H. Cixus), Meltemi, Roma 2008).

QD

De quoi demain...Dialogue, (con E. Roudinesco) (tr. it. di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004).

TOC

Toucher, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000 (tr. it. di A. Calzolari, *Toccare, Jean-Luc Nancy*,).

UNI

Chaque fois unique, la fin du monde, Galilée, Paris 2003 (tr. it. di M. Zannini, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano 2005).

BS

Séminaire. La Bête et le Souverain. 2001-2002, (tr. it. Di G. Carbonelli, *La bestia e il sovrano (2001-2002)*, Seminari di Jacques Derrida, vol. I, Jaca Book, Milano 2009).

ABR

Abraham, l'autre, in J. Cohen, R. Zagury-Orly (a cura di) *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris 2003(tr. it. di T. Silla, *Abramo, l'altro*, Cronopio, Napoli 2005).

STC

Voyous (tr. it. di L. Odello, *Stati canaglia*, Cortina, Milano 2003).

CAPITOLO PRIMO

Prassi – della decostruzione

1. L'assioma della decostruzione

Per nessun altro popolo al mondo la volontà di sopravvivere ha coinciso così esattamente con la propria storia, come per gli Ebrei. Avversati, schiavizzati, dominati, perseguitati, minacciati di sterminio per millenni, non sarebbero ancora tra noi senza l'alchimia capace di trasformare quell'istinto naturale in una necessità storica, culturale. Questa "magia" è ciò a cui si è dato il nome di *ebraismo*: la fede nell'avvenire del popolo ebraico garantita dal patto con l'Eterno. «Gli Ebrei» scrive Nietzsche «sono il popolo più notevole della storia mondiale poiché, posti dinanzi al problema dell'essere o non essere, hanno preferito, con una consapevolezza assolutamente inquietante, l'essere a *qualsiasi prezzo*»¹, trasformando così, radicalmente, ogni sapere e consuetudine davanti a sé. Almeno in questi termini, minimali certo, ma dotati della forza delle componenti elementari, di per sé evidenti, l'ebraismo può essere considerato una "religione del vivente"; espressione, dice Derrida, di per sé tautologica, o che in tal senso dovrebbe essere intesa².

Servendosi delle teorie di Freud esposte nel *Mosè*, Peter Sloterdijk ha avanzato in un affascinante libro su Derrida una teoria suggestiva su questo aspetto della religione ebraica. Secondo Freud, Mosè sarebbe stato un egizio adepto della religione monoteista di Amenofi IV; quando questi morì e le élite egizie ristabilirono i culti del loro pantheon, gli egizi monoteisti divennero dei perseguitati costretti a lasciare il paese per questioni religiose. L'esodo dal paese dei Faraoni sarebbe stato così l'inizio dell'avventura ebraica vera e propria, e non già una gloriosa *rentrée* nella Terra Promessa. Gli ebrei sarebbero insomma dei cripto-egizi costretti a "rimuovere" la loro vera natura, per sopravvivere e conservare il loro culto, destinandosi nel contempo ad un'erranza senza fine nell'impossibilità di tornare in Egitto. Il concetto usato da Freud per spiegare il meccanismo attraverso il quale fu realizzata questa rinascita, è quello di *Entstellung* ("deformazione", "dislocazione"): grazie ad esso gli Ebrei si crearono la consapevolezza di essere loro i veri Egizi, di incarnare loro il vero Egitto, ricollocando quelli reali nella bara di un morto involucro. Sottoponendosi in tal modo ad un destino di erranza, dovettero inventare dei nuovi modi per poter rispettare anche in cammino usanze e culti egizi, così statici e monumentali, primo tra tutti, il culto dell'eternità. Il loro genio fu di alleggerire la pesante mole degli idoli e delle tombe egizi, trasformando il monumento in documento,

¹ F. Nietzsche (1977), p. 29.

² FS, p. 54.

e rendendo sia il loro dio sia le piramidi entrambi “trasportabili”³.

I maggiori risultati di questa avventura furono per Sloterdijk due, entrambi decisivi per la nostra ricerca. Per primo, il fatto che:

«l'uscita dall'Egitto conferiva agli ebrei guidati da Mosè l'aspetto di un popolo etero-egizio che non avrebbe potuto in nessuna circostanza ritornare ad avere una sua propria identità (*Eigentum*), neppure se lo avesse voluto. Nel cuore della sua identità era stata incisa la traccia indelebile dell'Altro, anche se poteva risultare del tutto irriconoscibile ed essere sottoposta a nuovi programmi»⁴.

In secondo luogo, la circostanza per cui, marcata dall'*Entstellung* la sua identità, l'Ebreo sia costretto a fare della propria sopravvivenza molto di più che un semplice mezzo ma, paradossalmente, un vero e proprio fine:

«Se qui è in questione una fiamma che deve essere trasposta su carta, si capisce subito quanto sia rischiosa l'operazione con cui l'eterno verrebbe legato da questo momento in poi all'effimero, nella misura in cui il mortale accede al rango di veicolo dell'immortale»⁵.

L'esistenza ebraica si configurerebbe così come una vera e propria religione della sopravvivenza, che fa tutt'uno con il carattere scritturale ed archivistico della sua cultura; almeno nella misura in cui “sopravvivere” significa, a grandi linee, ripetere la vita a partire da un disavanzo minimo, iterare un *resto*, una traccia – iscrivere, registrarla, serbarne memoria. Avendo criptato la propria identità al punto di non sapere veramente più nulla sulla propria origine, per gli Ebrei diventerebbe infinitamente più importante la dimensione del futuro e la progettualità che dischiude, la Terra verso cui ci si muove, che quella da cui si proviene. Identità e sopravvivenza risulterebbero per loro intrecciate al punto da poter ragionevolmente sostenere quanto segue: tutto ciò che l'Ebreo può conoscere della propria identità, *abita* l'avvenire.

In quest'ottica di mobilitazione totale di un intero popolo, il valore di ogni cosa è stabilito in ragione della sua trasportabilità, della sua capacità di essere più o meno rapidamente dislocata; la prima trasvalutazione di tutti i valori si riferisce così al peso, e l'attività del differire, prima ancora che un'operazione temporale, va considerata come un fenomeno di trasporto spaziale⁶, di cui la scrittura costituisce naturalmente l'archetipo insuperato.

Ora, come è noto, Derrida inizia il suo percorso filosofico proprio con una riflessione sulla *scrittura*, intesa non in senso empirico, ma come struttura generalizzata del rimando, tessitura di tracce, *différance*. Ed uno dei compiti di questo saggio, sarà di portare progressivamente alla luce il nesso profondo che sussiste tra questo esordio, il carattere dominante della cultura religiosa ebraica⁷ e l'esito di una filosofia che andrà via

³ Cfr. P. Sloterdijk (2007), pp. 54-56.

⁴ Ivi, p. 30.

⁵ Ivi, p. 57.

⁶ P. Sloterdijk (2007), pp. 55-56.

⁷ Sul rapporto tra l'ebraismo e la scrittura, cfr. E. Jabes, *Livre des questions* cit. in SD, p. 82: «diffi-

via caratterizzandosi come un pensiero dell'evento, dell'alterità e dell'avvenire. Una filosofia che "non dice niente", ma che non per questo si presenta priva contenuti. Anche se, in un certo senso, si potrebbe sostenere che la decostruzione di "contenuti" ne abbia *uno* solo, che costituisce anche il suo "motore": la sopravvivenza, intesa come struttura dell'esistenza.

«L'apertura all'avvenire è meglio, ecco l'assioma della decostruzione»⁸.

Tutta l'opera di Derrida è tesa ad onorare questo assioma, questa verità assunta senza ulteriore indagine, per elezione, vorremmo dire; anzi, forse come la struttura di ogni forma di elezione possibile.

In quanto pensiero dell'evento, la decostruzione non mira a stabilire "che cos'è" un evento⁹, l'avvenire in generale, ma – essendo questo precisamente ciò che non può essere previsto, predetto, pre-compreso e così annullato nella totalizzazione del concetto – piuttosto a garantirlo, a renderlo possibile. A voler essere sintetici, si potrebbe sostenere che la decostruzione è il tentativo di rendere possibile l'esperienza dell'*impossibile*, cioè dell'evento stesso; il quale proprio perché "arrivi" non deve essere atteso, riconosciuto grazie ad un orizzonte d'attesa garantito da un sapere, cioè non deve essere semplicemente "possibile". Accadrebbe veramente qualcosa se ad accadere fosse solo ciò che è possibile? Non sarebbe questo evento la conseguenza di premesse note, la deduzione di un programma, lo svolgimento di un sapere assoluto? Ci sarebbe ancora storia se il pensiero potesse chiudersi totalmente e senza resto su di sé¹⁰? – La risposta a tutte queste domande, per Derrida, è *no*. Se qualcosa accade, è proprio l'impossibile – continuamente. La realtà stessa non è altro che questo continuo accadimento. L'impossibile sarebbe dunque qualcosa di più che il semplice non-possibile (il quale obbedisce ancora, negativamente, alla logica della prevedibilità), ma qualcosa capace di aprire il concetto o il pensiero se si vuole, al suo altro, all'altro in generale, al venire dell'altro, alla sua "invenzione".

Questo tratto spiega perché Derrida abbia costantemente ribadito nell'arco di tutta la sua attività che la decostruzione *non* è una filosofia, un sapere stabile ed organizza-

coltà di essere Ebreo, che si confonde con la difficoltà di scrivere; perché ebraismo e scrittura sono solo un'unica attesa, un'unica speranza, un'unica usura».

⁸ ECT, p. 22. Cfr. pure GUS, p. 100: «È meglio che ci sia un avvenire, anziché il contrario».

⁹ Cfr. POS, p. 133-34: «- Già: che cosa avviene? A questa domanda dell'*avvenire* (*arrive*) - parola dalle potenti fluttuazioni - sarei tentato di rispondere algebricamente, che niente può avvenire *se non avvenendo alla domanda che cos'è?*: se non accostandovisi, finalmente, per ancorarvi, o, al contrario, se non vibrandole un duro colpo. [...] quando si può rispondere alla domanda *che cos'è?*, non succede niente, non avviene niente che non sia già stato anticipato nella sua forma più generale: *l'essere*». Oppure: «Bisogna decostruire il sistema della presenza, dell'origine, dell'archeologia o della produzione, per far avvenire, e non soltanto pensare o enunciare, l'evento» (ivi, p. 135).

¹⁰ Cfr. GUS, p. 18: «L'avvenire non è presente, ma *si dà* una apertura all'avvenire, e un contesto è sempre aperto perché c'è dell'avvenire; l'apertura' del contesto è un altro nome per quel che resta a venire». Ciò significa che viviamo sempre al riparo di un orizzonte grazie al quale decifriamo, avviciniamo, addomesticiamo ciò che ci accade, ma anche che questo orizzonte non è mai completamente chiuso, bensì spezzato, forato, aperto da ciò che lo eccede, e anzi lo rende possibile.

to, o anche solo un sapere *tout court*. Ed è certo per aver misconosciuto questa indicazione che molti critici, anche ben intenzionati, hanno dato della decostruzione un'immagine distorta, in molti casi semplicemente falsa, misurandola con un metro improprio e accusandola ora di scetticismo nichilista, ora di immoralismo estetizzante, ora di essere sofisticamente retorica. La decostruzione potrebbe essere definita paradossalmente come una "filosofia senza tesi", un pensiero che si muove senza *porre* nulla, senza contenuti, e senza nulla voler *sostenere*; come vedremo, piuttosto l'incessante movimento stesso di andata e ritorno tra i concetti del pensiero metafisico, un sisma volto a scardinarne la chiusura, a inquinare la presunta purezza perché qualcosa alfine possa accadere: sia al pensiero metafisico, che in generale. Un evento eccede sempre il sapere, per definizione, indica l'inappropriabilità di ciò che accade, ciò che si apre e insieme resiste all'esperienza:

«L'evento è ciò che accade e che, accadendo, giunge a sorprendermi, a sorprendere e a sospendere la comprensione: l'evento è, in primo luogo, *ciò che* in primo luogo io non comprendo. Ancor meglio, l'evento è in primo luogo *il fatto che* io non comprenda. Esso consiste in *ciò che* io non comprendo: *ciò che* io non comprendo e in primo luogo *che* io non comprenda, il fatto che io non comprendo: la mia incomprendione»¹¹.

Nasce certo da questa continua messa in scacco del sapere la considerazione un po' esoterica ed iniziatica che, per lungo tempo, s'è avuta della decostruzione, alimentata dalla difficoltà di una scrittura intricata ed esorbitante. In altri casi, o parallelamente, questa sua caratteristica le è valsa il confinamento nell'ambito dello sperimentalismo testuale e dell'avanguardia letteraria derivati dalla "marea strutturalista". Ancora alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, Derrida era considerato poco più che un abile "paroliere" da larga parte della cultura filosofica universitaria, un giocoliere della cultura capace di far passare per vera la sua prospettiva a testa in giù, come nella ormai celebre caricatura di Levine per il *Times*.

Che cosa c'è di vero, in tutto ciò? Di certo lo sconcerto degli ambienti accademici per un tipo di pensiero che si presenta fin dall'inizio come filosoficamente "inclassificabile", sospendendo con ciò la sicurezza delle tradizionali delimitazioni istituzionali. In un certo senso, la decostruzione è (quasi) tutta qua, nella capacità di produrre simili effetti; nella fattispecie, di sospendere la sicurezza di ambiti e discipline, ed il diritto alla certezza del proprio limite.

Sui vari problemi filosofici che affronta, infatti, la decostruzione non ha o non prende posizione teorica¹²; anzi, ovunque operi, il suo approccio produce piuttosto uno scivolamento tra i piani ed i luoghi concettuali. A questo aspetto è certo da ricondurre

¹¹ G. Borradori (2003), p. 98.

¹² Il primo intervento articolato ed esplicativo di Derrida *sulla* decostruzione, che è del 1972 e si chiama *Posizioni*, ha per sottotitolo "scene, atti, figure della decostruzione", quasi a voler smentire il significato evidente del titolo.

l'eco di attività intellettuale poco "seria" o sofisticamente "retorica" che accompagna la sua fama¹³, nonché l'accusa di "disimpegno" etico o politico. Derrida ha sempre rispedito al mittente queste accuse e semplificazioni, e su poche altre cose ha insistito come sul fatto che la decostruzione fosse di natura eminentemente "pratica" e persino *engagé*.

Questo genere di fraintendimento, decisivo per l'ostracismo subito dalla decostruzione negli ambienti universitari, è da riportare a nostro avviso a quello più generale di considerare quest'ultima come una "filosofia", cioè un punto di vista ragionato e sistematico sull'essere o la realtà, una teoresi. Ma, ripetiamolo, se c'è qualcosa che Derrida ha costantemente ribadito, è proprio lo statuto non-filosofico o almeno "anfibo", della decostruzione: essa si esercita prevalentemente *sui* testi filosofici e sulla loro particolare concettualità, ma non vi si riduce¹⁴.

Ecco, forse è proprio questa *irriducibilità* ciò che caratterizza la decostruzione, sia come pensiero che come prassi; irriducibilità che rimarca la convinzione, in fondo un po' esistenzialistica, che una vita ricondotta interamente al (suo) concetto coinciderebbe al fine con la morte. La morte si annida ovunque si avanzi una pretesa di completamento, di purezza, di *parousia* del concetto: la morte è l'*in-quanto-tale* stesso, lo Stesso che pretenda d'essere solo se stesso e non anche l'Altro che lo travaglia, mantenendolo però in vita, schiudendogli l'avvenire. In tal senso, la decostruzione si presenta come un costante esercizio contro l'unilateralismo e il *rigor mortis* che comporta. Non ci sarebbe vita, se la vita fosse *solo* la vita, interamente vita¹⁵. Per tenersi in vita, la vita deve necessariamente albergare in sé, incryptare in sé stessa anche il suo contrario, la morte. Ora, la decostruzione è proprio il pensiero che consente di pensare questo paradosso, di circoscriverlo attraverso un terzo elemento che, senza mai fenomenizzarsi, rende possibile il rapporto senza opposizione tra la vita e la morte. Questo terzo elemento è ciò che Derrida ha chiamato, in questo contesto, "sopra-vivenza" e che, come altre strutture dello stesso genere di cui ci toccherà parlare (*différance*, iterabilità, supplemento, ecc. – Derrida li chiama "indecidibili"), non costituisce esattamente né una parola né un concetto. Come vedremo, contrariamente a ciò che fa la sintesi hegeliana l'indecidibile non "rileva" o "supera" le altre due dimensioni – qui, la vita e la morte – ma le rende possibili nel loro rapporto di distinzione e insieme di contaminazione reciproca. La morte "lavora" nella

¹³ Per il primo aspetto cfr. le accuse di J. Searle riportate e discusse da Derrida in LIM; per il secondo, quelle di J. Habermas ne *Il discorso filosofico della modernità*.

¹⁴ Cfr. POS, p. 102: «Per rispondere dunque alla domanda che mi fate, dirò che i miei testi non appartengono né al registro "filosofico" né a quello "letterario". In tal modo essi comunicano, o almeno lo spero, con altri testi che, per aver operato una certa rottura, continuano a chiamarsi "filosofici" o "letterari" solo per una sorta di *paleonimia*».

¹⁵ Cfr. BS, pp. 379-80: «C'è una frase di Heidegger che mi piace molto, anche quando non sono sempre disposto a seguirlo sulla questione della morte. Della vita e della morte. E ancor meno dell'animale. È quando dice, con l'alterigia un po' arrogante, con l'accondiscendenza talvolta irritante che ben gli si conosce: [...] per i testardi, la vita è solo la vita, la vita non è che la vita, o la vita è tutta la vita. [...] è stupido pensare che solo la vita sia vita, senza porre, come Heidegger subito farà, la questione di una morte che è la vita, di una vita che è la morte, di una morte che appartiene all'essere stesso della vita».

vita con un'attività incessante di limitazione e distruzione, senza la quale tuttavia la vita non sarebbe la vita, né potrebbe sopravvivere all'istante presente. Un *double bind* travaglia le due dimensioni al punto da rendere impossibile la loro distinzione concettuale. Intesa come sopra-vivenza la vita assume un aspetto spettrale, fantasmatico, di cui bisognerà tener conto anche in seguito: è quanto Derrida esprime con il sintagma "la-vita-la-morte". Ma che si tratti di concetti, di intenzioni o di sentimenti, il meccanismo è sempre lo stesso, quello di forare in più luoghi il limite che dovrebbe garantire la purezza della distinzione presunta dal pensiero metafisico, perché:

«La pienezza è il fine (lo scopo) ma se si raggiungesse, sarebbe la fine (la morte). Tale non-fine non è un residuo estrinseco dell'essenza teleologica dell'intenzione, gli appartiene come il suo altro più intimo e irriducibile, come l'altro stesso, in essa. Dura finché c'è vita, intenzione, linguaggio, preferisco dire in generale marca (o reciprocamente)»¹⁶.

Ogni riempimento di senso, ogni presenza piena, per esempio dell'intenzione a sé medesima, o della vita in generale, condurrebbe al collasso della struttura che dovrebbe potenziare. La "pura" vita sarebbe la morte. Come vedremo, anche per Derrida come per La Rochefoucauld, il sole e la morte non si possono guardare fissamente. Da qui la necessità di quel movimento continuo – la *différance* – capace di impedire al pensiero la totalizzazione concettuale della vita, alla dialettica insomma il suo circolo di morte. La decostruzione sarebbe così una difesa ad oltranza delle singolarità contro i tentativi di appropriazione, inclusione o sussunzione, cui queste vanno continuamente incontro ad opera delle istituzioni, degli ambiti sociali, ma anche, eminentemente, dei tentativi del pensiero filosofico.

Non va dimenticato, infatti, che storicamente parlando la decostruzione nasce negli anni Cinquanta, all'incrocio di alcune grandi problematiche storico-filosofiche nelle quali giungeva, per così dire, al capolinea l'ideale metafisico di una storicità intesa come svolgimento lineare (o circolare) del senso in direzione della sua saturazione, della sua presenza piena – ma allora anche della sua "fine":

«Mi si permetta di ricordarlo in breve: un certo modo di procedere decostruttivo, perlomeno quello in cui ho creduto di dovermi impegnare, consisteva sin dall'inizio nel mettere in questione il concetto onto-teologico – ma anche archeo-teleo-logico della storia – in Hegel, Marx o anche nel pensiero epocale di Heidegger. Non per opporgli una fine della storia o una anistoricità, ma al contrario per dimostrare che questa onto-teo-archeo-teleologia blocca, neutralizza e infine annulla la storicità. Si tratterebbe allora di pensare un'altra storicità [...], un'altra apertura dell'evenemenzialità come storicità, che permetta di non rinunciarvi, ma al contrario di aprire l'accesso a un pensiero che afferma la promessa messianica ed anticipa in quanto promessa: in quanto *promessa* e non in quanto programma o disegno onto-teologico o teleo-escatologico»¹⁷.

Nessun avvenire, dunque, nella chiusura metafisica di una storicità interamente riconci-

¹⁶ LIM, p. 191.

¹⁷ SPE, p. 98.

liata con se stessa (in atto o in forma potenziale), cioè senza una *restance* che, rodendo il margine di opposizione tra la totalità e il resto, ne mini la gerarchia e la reinscriva in un'altra configurazione.

Nulla ci sembra più significativo, per il senso della nostra ricerca, di questi esordi della decostruzione, e del nesso che intrattengono sia con l'ebraismo nel suo rapporto al tema della memoria e della sopravvivenza, sia con una sua particolare ma importante tradizione. Secondo un'indicazione di Gérard Bensussan, infatti, sarebbe possibile stabilire più che un semplice rimando tra questi aspetti della decostruzione e la cosiddetta teologia di Isaia, quale è rinvenibile negli omonimi libri biblici. Secondo questa teologia, il popolo di Israele si conserva non per accrescimento, ma per sottrazione, di resto in resto, in eterno, secondo la Promessa. Di flagello in flagello, di eccidio in eccidio, di dispersione in dispersione, "un-resto-tornerà"¹⁸. Questo "resto d'Israele", che designa in ogni epoca anche l'insieme dei giusti pronti a ricevere il Messia, è associato:

«à une survivance germinative et non pas à une pure différence, n'est pas la portion numérique d'un ensemble qu'une simple addition o réaddition pourrai rétablir comme somme. Sa consistance est évidemment sotériologique, c'est-à-dire que ce reste ne prend son sens plein que dans un certain type de rapport à l'événement messianique. Il organise et permet de penser autrement, non dialectiquement, les relations du tout, qu'il n'est pas, et de la partie, qu'il n'est pas davantage [...]»¹⁹.

In altre parole, questo "resto" esorbita l'opposizione dialettica tra il tutto e la parte, ne turba la gerarchia ed i classici rapporti di dominio concettuale; esso non è la traccia di una presenza cui siano state sottratte una o più parti, ma una *restance* più "antica" del tutto che vorrebbe ri-comprenderla e che è invece essa a rendere possibile, impedendogli però nello stesso tempo di chiudersi (e alla storia di totalizzarsi).

«Il est le signe messianique d'une profonde défaillance invisiblement inscrite dans toute plénitude, dans toute achèvement, dans toute venue. Indialectisable, sa résistance à toute synchronie, au présent de toute manifestation et de toute constat de réalité, exprime la fragilité extrême du messianique, son renvoi, à-dieu ou à-revenir, pour le moins à une interminable succession de generations, à une filialité»²⁰.

In tutte le epoche, il "resto d'Israele" testimonia della Promessa, aprendo così il presente all'attesa di una venuta di cui nulla si sa, "disarticolando" la pienezza di questo presente medesimo nel rilancio di ciò che – benché non presente – tuttavia l'attraversa e ne mette in mora l'identità, facendola dipendere dalla venuta dell'altro. «Le reste, c'est sans doute cela: ce qui résiste dans sa "restance" et, du coup, ce qui autorise un accueil inconditionnel à l'arrivant imprédictible, imprédicible»²¹.

In tal modo, insomma, la *restance* garantisce l'avvenire, la sopravvivenza. È un al-

¹⁸ È il significato di Sear-Jashub, il nome messianico che il profeta impone al proprio figlio.

¹⁹ G. Bensussan in J. Cohen, R. Zagury-Orly (2003), pp. 45-46.

²⁰ Ivi, p. 46.

²¹ *Ibidem*.

tro nome della sopra-vivenza e dell'inadeguazione al concetto propria della vita; altro nome dell'indialettizzabile e, come si vedrà, dell'indecostruibile che comanda ogni gesto della decostruzione. Ritroveremo l'azione di questo "resto", sotto vari altri nomi (cenere, firma, ecc.), in tutti gli ambiti percorsi dalla decostruzione, sino a reperirlo all'opera nella auto-consapevolezza stessa di Derrida intorno alla propria figura di "pensatore" e al suo significato storico.

«Analizzo continuamente il fenomeno della sopravvivenza come struttura del sopravvivere, è veramente la sola cosa che mi interessi, ma proprio nella misura in cui non credo alla sopravvivenza *post mortem*»²².

Différance esprime l'idea che ciò che chiamiamo "vita", "esistenza", non sia mai semplicemente presente per il vivente stesso, ma sempre in difetto di percezione o di conoscenza. E ciò strutturalmente: la morte travaglia la vita dall'interno e noi siamo già da sempre in lutto – condizione, questa, perché la vita possa essere realmente *vissuta*. "Decostruzione" sarebbe allora un altro nome dell'affermazione e dell'auto-superamento della vita. Ma se le cose stanno in questi termini, dovremo allora farci carico di dare corpo a quell'intuizione di Sloterdijk, secondo la quale la volontà inconscia della decostruzione sarebbe quella di creare un'indecostruibile, gigantesca macchina di sopravvivenza, una piramide colossale²³.

In ogni caso, date queste relazioni tra l'impulso profondo della decostruzione e quello della religiosità ebraica, occorre pertanto tenere presente – nel ricondurre la nascita della decostruzione derridiana all'impasse storica che si dibatteva tra la meditazione del canone apocalittico contemporaneo (Nietzsche, Heidegger)²⁴ e la progressiva presa di coscienza del terrore sovietico – anche un terzo elemento; il quale, giustappondendosi a quelli, li sovra-determina. Intendiamo riferirci alla Shoah, ultimo tragico esito dell'antisemitismo tedesco ed europeo in generale. Derrida ha più volte rievocato, soprattutto nei suoi ultimi anni di vita, lo choc dell'esclusione razziale subito quand'era appena dodicenne, nell'Algeria francese sottoposta alle leggi collaborazioniste del governo Pétain. A tal proposito, afferma significativamente:

«In fondo, è proprio là l'effetto paradossale che volevo schematicamente descrivere, la mia sofferenza di giovane ebreo perseguitato [...] ha senza dubbio ucciso in me una confidenza elementare per ogni comunità, per ogni gregarietà fusionale, di qualunque natura essa sia, a cominciare naturalmente dall'assembramento antisemita che adduce radici etniche, religiose, nazionali e di cui la mia vigilanza esercitata sa riconoscere i segni e decifrare i sintomi con una prontezza che oserei dire

²² GUS, p. 104.

²³ P. Sloterdijk (2007), p. 23.

²⁴ Cfr. VF, p. 143: «In questo senso, *all'interno* della metafisica della presenza, della filosofia come sapere della presenza dell'oggetto, come essere accanto-a-sé del sapere nella coscienza, noi crediamo semplicemente nel sapere assoluto come *chiusura* se non come fine della storia. Vi crediamo letteralmente. *E che una tale chiusura si è realizzata*. [...] La storia della presenza è chiusa perché "storia" non ha mai voluto dire che questo: presentazione (*Gegenwärtigung*) dell'essere, produzione e accoglimento dell'ente nella presenza, come sapere e signoria».

terrificante (e talvolta mi domando se la decifrazione del sintomo antisemita e di tutto il sistema di connotazioni che l'accompagnano indissociabilmente non sia il primo corpus che ho imparato a interpretare, come se non sapessi leggere – o, come altri direbbero, “decostruire” – che grazie al fatto di aver prima appreso a leggere, cioè a decostruire l'antisemitismo)»²⁵.

L'antisemitismo prefigura così in Derrida il prototipo di ogni atteggiamento teso all'esclusione dell'altro, al rifiuto di ogni alterità e, dunque, di ogni evenemenzialità; nella misura in cui non c'è evento, novità, alterità radicale se non nell'iterazione dello stesso, che è come vedremo anche sempre una sua *alterazione*²⁶. L'antisemitismo sarebbe il carattere più generale di ogni rapporto di chiusura dello stesso su di sé, di negazione dell'altro, che può arrivare (come nel caso della “Soluzione finale”) sino al tentativo della sua concreta, totale cancellazione: distruzione del nome, annichilimento della sua memoria. In accordo con la dialettica dell'Illuminismo analizzata da Adorno e Horkheimer, la Shoah sarebbe figura concreta della “fine della storia” pensata come svolgimento di un senso trascendentale²⁷; tutt'altra cosa che “barbarie” o naturalità bestiale, dunque:

«l'invenzione del male rimane, come ogni invenzione, una faccenda di cultura, di linguaggio, di istituzione, di storia e di tecnica. [...] Il razzismo è anche un'invenzione dell'altro, ma per escluderlo e rinchiudersi di più nel medesimo»²⁸.

Come vedremo, l'antisemitismo o più in generale l'esclusione dell'altro, resta un'opzione costante e irriducibile come la violenza che nel linguaggio (e nelle istituzioni che ne dipendono) veicola inevitabilmente il nostro rapporto con l'altro; anzi, essa è questa stessa violenza, di cui andrà pensata la possibilità ed eventualmente l'uso che se ne può fare. In ogni caso, non si potrà che partire di qui, e il ruolo dell'antisemitismo, anche solo nella sua accezione ristretta, cioè ideologica o politica, resta fondamentale sia per la nascita

²⁵ ABR, pp. 55-56. Aggiunge significativamente, subito dopo: «Ma la stessa sofferenza e la stessa impulsione a decifrare i sintomi mi hanno anche, in modo paradossale e simultaneo, allertato contro la comunità e il comunitarismo in generale, a cominciare dalla solidarietà reattiva, così fusionale e talvolta non meno gregaria, di quel che costituiva il mio *entourage* ebraico».

²⁶ Ogni sistema di marche, la scrittura per esempio (intesa come struttura generale di rimandi in cui ogni segno sta in rapporto differenziale con tutti gli altri), turba l'opposizione classica tra l'origine e la ripetizione. Il rimarcabile della marca, la possibilità cioè che questa sia ripetuta un numero indefinito di volte ma sempre ri-conosciuta come la “stessa”, in quello che è il processo stesso dell'idealizzazione, ne divide *a priori* l'identità e la moltiplica, *già* la “prima volta”, iscrivendo l'altro nell'identico, fessurandolo. La sua iterabilità, l'iterabilità in generale, rende semplicemente impossibile stabilire quale sia questa prima volta, e contamina l'identità di ciò che identifica. Ciò che permette alla marca di ripetersi è anche ciò che la espropria di una sua (completa) identità a sé medesima, cosa che fa sì, per esempio, che si voglia dire anche sempre *altra* cosa da quel che si vuol dire, intendere, fare, ecc. Non c'è uso e circolazione della marca, senza una sua costante trasformazione e alterazione; e questa “limitazione” non sopraggiunge seconda, ma marca la marca all'origine, che dunque si costituisce paradossalmente solo in un secondo tempo, per un effetto *à rebours*. Cfr. LIM, p. 78: «L'iterabilità presuppone una *resistance* minimale [...] affinché l'identità dello stesso sia ripetibile e identificabile *nella, attraverso* e perfino *in vista della* alterazione. Perché la struttura dell'iterazione [...] implica *al tempo stesso* identità e differenza. L'iterazione più “pura” – ma non è mai pura – comporta *in se stessa* lo scarto di una differenza che lo costituisce in iterazione».

²⁷ Cfr. POS, pp. 89-90: «Quello di cui bisogna diffidare, lo ripeto, è il concetto *metafisico* di storia. [...] storia del senso che si produce, si sviluppa, si compie. Linearmente, come Lei diceva: secondo una linea retta o circolare».

²⁸ Ps, p. 36, nota 21.

della decostruzione sia per quanto riguarda la comprensione della sua vera natura, che è eminentemente *pratica*, politica, per esempio. “Politico” sostiene infatti Derrida, è ogni tipo di rapporto non “naturale”, cioè mediato, con l’altro; ragion per cui in ogni posizione teorica, linguistica o d’altro ordine, è sempre implicata una politica, un’assiomatica a partire dalla quale l’altro è necessariamente preso in dinamiche e tentativi concreti di inclusione-esclusione²⁹. Ne viene, allora, che:

«decostruire un concetto significa attaccare il linguaggio che incorpora questo concetto, ma significa anche attaccare tutto un sistema istituzionale, sociopolitico, di gerarchie, di norme. Norme e gerarchie iscritte nella durezza delle istituzioni, delle strutture sociopolitiche. Di conseguenza, non vi è mai stata decostruzione neutra o concettuale o libresca»³⁰.

La decostruzione dell’antisemitismo, sarebbe così il *paradigma* di ogni decostruzione in generale; cosa che solo apparentemente risulterebbe in contrasto con il tema di una decostruzione dell’ebraismo, che rappresenta il fulcro della nostra interpretazione del lavoro di Derrida. E questo non solo perché si potrebbe facilmente dimostrare quanto l’antisemitismo sia una tentazione storicamente costante, inscritta nel cuore dell’ebraismo stesso³¹; ma soprattutto perché, come vedremo, il rapporto tra ebraismo e antisemitismo si piega nelle mani di Derrida sino a rappresentare il caso esemplare, la legge, di ogni processo auto-immunitario – altro nome per quanto si è sin qui chiamato “sopra-vivenza”.

2. Parassitismo ed altri effetti della sovversione decostruttrice

Una volta messi in chiaro – seppur a grandi linee – i nessi tra decostruzione, ebraismo, sopra-vivenza, avvenire e alterità, risulterà forse più facile capire perché, nonostante la decostruzione non sia una filosofia né si ritenga tale³², si eserciti tuttavia più

²⁹ Cfr. LIM, p. 202.

³⁰ LV, p. 90.

³¹ Per tutti, si veda l’analisi di questo singolare fenomeno svolta magistralmente da H. Arendt in *Le origini del totalitarismo*.

³² Su questo punto occorre rilevare come molto spesso le risposte di Derrida siano state fraintese, per esempio per quel che riguarda le ormai classiche accuse rivolte alla decostruzione di essere una sofistica o una retorica, anziché filosofia. La vertenza non sta nel contenuto delle accuse, ma nell’uso che Habermas e i filosofi a lui vicini vorrebbero farne: screditare la decostruzione a partire da un modello e un concetto di filosofia che, senza saperlo, avalla tutto un sistema di norme, istituzioni, poteri (dunque dispositivi di rifiuto ed esclusione del diverso), proprio mentre si accredita come una filosofia etica e tollerante. In altre parole, Derrida individua negli atteggiamenti di Habermas e Searle, la classica ipocrisia cui si costringe un tipo di filosofia – ma è la filosofia stessa – che non si interroga sufficientemente sui propri presupposti e limiti scientifici, nonché su tutto ciò che inevitabilmente implicano in termini istituzionali e politici, trincerandosi dietro un manto di “serietà” che è in realtà il limite di quella sua essenza che vorrebbe a tutti costi padroneggiare, senza mai riuscirci. Per Derrida sarebbe veramente “seria” o “scientifica” solo quella filosofia capace di ammettere, ma anche di *pensare*, l’impossibilità strutturale di tracciare un limite impermeabile tra ciò che è serio o scientifico e ciò che non lo è, tra ciò che è filosofico e ciò che non lo è, in tal modo aprendosi inevitabilmente al suo altro, anziché reprimerlo. Infatti, in tutte le risposte date da

volentieri sui testi del canone filosofico occidentale, anziché su altri, per esempio letterari o giuridici. Se è vero infatti che teorie e posizioni linguistiche, per esempio, promanano sempre da situazioni di dominio reale, secondo quanto acquisito dalla critica filosofica grazie alla “scuola del sospetto”, è però anche vero il contrario: a monte di ogni atteggiamento pratico, politico, etico, giuridico o di altro tipo, è sempre possibile individuare costellazioni di pensiero e specifiche gerarchie concettuali, in virtù delle quali all’azione è permesso intendersi e performarsi in certe configurazioni anziché in altre. Se l’istanza della critica non vuol restare idealistica e inadeguata al suo bersaglio – o, peggio, cadere nell’accidentalità empirica di un terrorismo che farebbe il gioco del potere costituito, a un dipresso come la trasgressione fa quello della norma imperante – è necessario allora che si indirizzi là dove l’azione (non più effetto della autodeterminazione razionale del soggetto) ricava le risorse dell’interpretazione di sé e dei suoi stessi effetti; là, insomma, dove si pensa e costituisce come *azione*: nella fucina della concettualità più potente e generale, quella filosofica. In tal senso, «La decostruzione non può operare senza giustificare il principio di una critica radicale e interminabile, infinita (teorica e pratica, come si diceva)»³³.

Quest’istanza “progressista” della decostruzione, resta tuttavia al di qua di qualsiasi opzione politica, di destra o di sinistra, che anzi essa stessa permette di pensare. Si tratta insomma di una dimensione *pratica*, ma non politica; almeno, non interamente politica, benché *anche* politica (e quindi filosofica, etica, giuridica, ecc.). Il “gioco” decostruttivo, nonostante la forma innocente in cui si esplica e nella quale per molto tempo ci si è accontentati d’identificarlo, forse per neutralizzarlo, è tutt’altro che il frutto di un’intenzione ludica, e dev’essere inteso più efficacemente in termini di azzardo e di *chance*, di sfida interminabile e violenta dove tutto può essere vinto o tutto perduto – *tutto*: cioè l’avvenire. Ecco perché l’ambito d’elezione della sua operatività restano le istituzioni³⁴, cioè quegli ambiti sociali creati dalla performatività di un’iscrizione pubblica: esse sono i gangli vitali di ogni apparato, in cui prende forma la natura “politica” dell’uomo e nei quali passano trasversalmente, s’incrociano e negoziano tra loro, tutte le altre dimensioni: culturali, etiche, tecniche, filosofiche, ecc.

«Formulata in maniera astratta e generale, la costante delle mie determinazioni in proposito è una critica delle istituzioni, ma non a partire dall’utopia di un pre- o

Derrida ai suoi accusatori si troverà (in modo apparentemente curioso per chi, nemici o sodali della decostruzione, non riesce ad intendere quest’ultima che come una filosofia *sui generis*) più che il semplice rifiuto di determinazioni o identità da altri ricevute, l’analisi di procedure di pensiero, di protocolli di lettura ed altre dimensioni preliminari, che invece sono il *solo* contenuto della decostruzione.

³³ SPE, p. 116. Su questo punto, cfr. anche POS, p. 84: «Ciò che mi pare indispensabile è questo: la critica teorica è anche un “discorso” (è la sua forma specifica) e, se deve articolarsi rigorosamente su una pratica più generale, bisogna che tenga conto della formazione *discorsiva* più potente, ampia, durevole, sistematica della nostra “cultura”. Solo a questa condizione si eviteranno l’improvvisazione empirista, le false scoperte, ecc., e si darà un carattere sistematico alla decostruzione».

³⁴ Cfr. G. Bennington (2008), p. 230: «Toccare le istituzioni è, d’altronde, uno dei tratti che distinguerebbero la decostruzione da una semplice critica».

non-istituzionale selvaggio o spontaneo, bensì da contro-istituzioni. Non credo ci sia, o che debba esserci, del non-istituzionale. Sono sempre preso fra la critica delle istituzioni e il sogno di un'altra istituzione che, in un processo interminabile, verrà a sostituire istituzioni oppressive, violente e inoperanti. [...] Mi è persino capitato di definire lo Stato, lo stato quale dovrebbe essere, come una contro-istituzione necessaria per opporsi alle istituzioni che rappresentano degli interessi e delle proprietà particolari... Direi lo stesso del diritto internazionale»³⁵.

Operare nelle istituzioni significa accedere alla possibilità di intraprendere una trasformazione a partire dagli organi vitali del sistema, significa portare la lotta sin nelle sue strutture produttive, disseminate sul territorio ma legate in plessi inestricabili; significa insomma minare la struttura dall'interno, sfruttando le sue stesse risorse. Naturalmente, per tutto ciò che si è detto, saranno proprio le istituzioni filosofiche e culturali (accademie, università) i terreni privilegiati del lavoro decostruttivo. Nel suo doppio legame con le istituzioni (essere cioè una disciplina tra tante, ma anche quella a cui si deve la suddivisione del lavoro intellettuale in materie, ambiti, facoltà, dipartimenti) la filosofia possiede infatti uno statuto singolare, di inclusione-esclusione: essa fa parte delle istituzioni, ma con pretese direttive e totalizzanti. Una parte più grande del tutto, insomma. Colpire qui significa perciò destabilizzare a catena tutte le connessioni che tengono attivi ed operanti, nei vari ambiti, i dispositivi di apertura o chiusura all'altro, nonché le complicità dirette ed indirette tra i settori della politica e della cultura, che ne beneficiano. Perché ci sia avvenire, occorre lasciar venire l'altro. «E dico *lasciar venire* perché se l'altro è precisamente ciò che non si inventa, l'iniziativa o l'inventiva decostruttive possono consistere solo nell'aprire, nel forzare la chiusura, nello destabilizzare le strutture di preclusione per lasciar il passaggio all'altro»³⁶, al quale però sarà demandata ogni *iniziativa*. Ecco, il senso della decostruzione come *prassi*.

Si potrebbe affermare, sinteticamente, che il lavoro filosofico di questa prassi consista nell'introdurre l'*altro* nel *concetto*, vale a dire in ciò che, definendo i limiti di tutto ciò che è, le condizioni della sua purezza, lo rende *identico* a se stesso; consiste nell'aprire lo stesso all'altro, il concetto al suo altro (cioè a ciò che concetto non è, ma esistenza, avvenire), nel mostrare come il primo sia già da sempre solcato dal secondo, che reprime o misconosce. Ora, se le cose stanno così, è chiaro che della decostruzione non sarà possibile analizzare i *contenuti* – che, se ci sono, non sono individuabili in modo diretto, né come un dato, come delle verità, cioè proposizioni e tesi che schematizzino un rapporto di adeguazione tra pensiero e realtà³⁷ – ma solo le *forme* attraverso le quali es-

³⁵ GUS, pp. 45-46.

³⁶ Ps, p. 65.

³⁷ Come è noto, tra i primi risultati della decostruzione c'è la critica al voler-dire (*Bedeutung*). In un serrato corpo a corpo con le opere di Husserl, Derrida demolisce uno dei bastioni principali della metafisica della presenza, il logocentrismo (vale a dire il privilegio concesso al linguaggio nell'elaborazione della verità). Se, difatti, il linguaggio è possibilità di ripetizione e iterazione indefinite (uno stesso segno deve poter essere usato più volte, fatto circolare), vale a dire di "idealizzazione", occorre ammettere anche che il mezzo che rende possibile tutto ciò, il segno stesso, è irriducibile.

sa opera, i suoi stratagemmi, il suo stile. In altre parole, sarà possibile parlare della decostruzione solo in modo indiretto, nell'operatività del suo lavoro, attraverso i suoi effetti. *In effetti*, non ci sono che effetti (senza cause), e il "contenuto", l'interiorità, non è che una piega della superficie, come dice Deleuze, o il risultato di un effetto di ritardo (*Nachträglichkeit*), secondo Derrida³⁸.

Nell'ormai celebre saggio sulla *Différance* Derrida dà infatti della decostruzione la seguente "definizione": «una strategia senza finalità»³⁹. Definizione paradossale, nella misura in cui una strategia è propriamente un insieme coordinato di operazioni teso al raggiungimento di un fine, anzi, giusto l'ambito militare da cui è tratto il vocabolo, *del fine* per eccellenza: la vittoria, il dominio (oppure i loro opposti dialettici). La decostruzione sarebbe invece una strategia "cieca", non intenzionata (non illuminata dalla luce di un'*eidōs* o di un *theorēin*, per esempio), e tuttavia misteriosamente determinata, si è visto, a scardinare i dispositivi di fuorclusione con i quali il pensiero filosofico pretende di tener fuori di sé il suo altro, di padroneggiare i propri limiti, di stabilire la purezza del concetto: insomma, di *maîtriser* l'altro. La strategia consiste così di soli momenti tecnici, per così dire; essa è sempre contestuale, praticata in un certo luogo e in un certo momento, come una *firma*⁴⁰. Non è un programma sempre identico a se stesso e da svolgere deduttivamente, e tantomeno un metodo, un insieme di pratiche regolate e finalizzate da applicare invariabilmente in contesti diversi (per esempio, un'ermeneutica). Per questo essa è sempre irriducibilmente plurale e dispersa, indefinibile perché esorbitante ogni chiusura concettuale; e tuttavia, giacché non esiste se non *nella* sua opposizione alla metafisica, anche sempre compromessa con ciò che decostruisce (diciamo la presenza, ciò che c'è), che non si tratta affatto di "superare" – movimento ancora dialettico, come vedremo – ma di aprire, forzare all'avvenire.

³⁸ Afferma Derrida in CP, p. 124: «Mais tu sais que je n'écris jamais *sur* rien [...]. Même si je feins d'écrire là-dessus, et quoi que j'en dise, je cherche avant tout à produire des effets [...]». Significativa come un programma o una definizione, in tal senso, la terza di copertina dei libri della collana Flammarion, ispirata e diretta da Derrida, e intitolata appunto "La filosofia in effetti", che mostra una volta di più l'indissolubile legame tra il lavoro decostruttivo del filosofo francese e la sua necessità di esplicitarsi in modo privilegiato nell'ambito delle istituzioni: «Soumettre d'abord l'analyse du philosophique à la rigueur de la preuve, aux chaînes de la conséquence, aux contraintes internes du système: articuler, premier signe de pertinence, *en effet*. [...] Ne plus prétendre à la neutralité transparente et arbitrale, tenir compte de l'efficace philosophique, de ses armes, instruments et stratagèmes, intervenir de façon pratique et critique: faire travailler la philosophie *en effet*. L'effet en question ne se laisse donc plus dominer ici par ce que la philosophie arraisonne sous ce nom: produit simplement second d'une cause première ou dernière, apparence dérivée ou inconsistante d'une essence. Il n'y a plus, soumis d'avance à la décision philosophique, un sens, voire une polysémie de l'effet».

³⁹ MAR, p. 33. Vedremo in seguito perché parlando *della* decostruzione siamo costretti a moltiplicare le virgolette e a sospendere il senso corrente dei vocaboli; ma anche a servirci inevitabilmente di vecchi nomi, senza credere di poterli sostituire secondo il modo di procedere heideggeriano. In effetti, non si dà *definizione* della decostruzione e ciò che qui o altrove chiamiamo così, dev'essere invece ricondotto allo statuto del nome.

⁴⁰ Dev'essere certo ricondotto a questa consapevolezza il sogno ricorrente della sua vita, di cui Derrida parla in alcune sue opere, quello cioè di essere un resistente della Seconda guerra mondiale intento a minare ponti e a far saltare ferrovie. Cfr. per esempio CIR, p. 187.

«La decostruzione non esiste da nessuna parte, pura, propria, identica a se stessa, al di fuori della sue iscrizioni in contesti conflittuali e differenziati, non “è” che ciò che si fa e che se ne fa, laddove ha luogo. È difficile oggi dare una definizione univoca o una descrizione adeguata di questo “aver luogo”. Questa assenza di definizione univoca non è “oscurantista”, è un rispettoso omaggio a una nuova, nuovissima *Aufklärung*. [...] Se si crede di essersi appropriati o di vedere appropriato qualcosa come la decostruzione al singolare, ci si inganna *a priori*, e si tratta ancora di un'altra cosa. Ma siccome la decostruzione è sempre “altra cosa”, l'errore non è mai totale o puro»⁴¹.

Della decostruzione, insomma, si potrebbe dire ciò che Nietzsche sosteneva dei Tedeschi e delle donne, cioè che con loro «non si tocca mai il fondo, *perché non c'è*: ecco tutto»⁴²; aggiungendo in conseguenza di ciò, che raramente su di loro si ha *completamente* torto⁴³. E il parallelo, come si vedrà, è assai meno peregrino o ironico, di quanto si possa credere.

Come procede, dunque, questa strategia senza finalità? «In generale la decostruzione si pratica secondo due stili che, molto spesso, essa innesta l'uno sull'altro. L'uno assume l'aspetto dimostrativo e apparentemente non storico di paradossi logico-formali. L'altro, più storico o più anamnesico, sembra procedere attraverso letture di testi, interpretazioni minuziose e genealogie»⁴⁴. Analizziamo il primo aspetto, e diciamo subito che esso caratterizza la decostruzione come un tipo di pensiero: *sovversivo, debole, obliquo e parassitario*, in un senso a chiarire.

Trattandosi di un pensiero differenziale, la decostruzione scuote la chiusura del senso, diciamo il tentato arresto del divenire del senso in una pretesa fissità trascendentale, in un *concelto* interamente risolto in determinazioni meta-empiriche. Il lavoro della *différance* inquieta, così, prevalentemente, sia la domanda filosofica originaria (il “che cos'è?”), sia la forma del suo svolgimento (la dialettica), sia la configurazione finale che in essa assume il sapere (il sistema). In un continuo andirivieni tra le opposizioni metafisiche teso a slabbarne gli orli, ad inquinarli e a contaminarli tra loro, scuendo e cucendo di continuo i margini per riconfigurarli, spostarli sempre un po' più in là, essa mortifica la pretesa filosofica di dominare interamente i propri limiti e, con questi, ciò che essi escludono, tengono fuori, rilevano (*Aufheben*) e sottomettono: l'altro. Se si potesse dare una definizione della *différance*, sarebbe precisamente quella di interruzione, distruzione della sintesi hegeliana *ovunque* essa operi⁴⁵. In tal modo, la decostruzione non si limita a ri-conoscere ma *mette direttamente in pratica* l'imperativo di un certo Movimento, di cui qualcuno ha detto che, per vincere, non dovrebbe mai *arrestarsi*. Ciò a cui essa si oppone non è questo o quel caso di potere, ma l'origine di ogni *maîtrise* in generale: l'onto-teologia, la filosofia che riduce l'essere alla presenza:

⁴¹ LIM, p. 210.

⁴² F. Nietzsche (1998), p. 122.

⁴³ F. Nietzsche (1986), p. 156.

⁴⁴ FL, p. 73.

⁴⁵ Cfr. POS, p. 75.

«È la determinazione dell'essere come presenza o come enticità che è dunque interrogata dal pensiero della *différance*. [...] Prima conseguenza: la *différance* non è. Essa non è un essente-presente, per quanto eccellente, unico, dotato del rango di principio o trascendente lo si possa desiderare. Essa non comanda nulla, non regna su nulla e non esercita da nessuna parte nessuna autorità. Essa non si annuncia con nessuna lettera maiuscola. Non solo non c'è regno della *différance* ma essa fomenta la sovversione di ogni regno»⁴⁶.

“Regno” è ogni campo chiuso di forze che riproduce meccanicamente al suo interno – come gerarchia violenta tra i suoi elementi – il confine che erige per tenere fuori il suo altro. In tal senso “regno” è, eminentemente ogni sistema filosofico, ogni pretesa di totalizzazione concettuale dell'essere in una presenza *piena*. Sovvertire il regno significherebbe, allora, anzitutto mortificare questa presunta totalizzazione; mostrare, anzi, come lungi dall'essere archeologicamente o teleologicamente primeva, quest'ultima sia in realtà derivata e seconda⁴⁷. Un resto sfugge alla chiusura, resiste alla repressione, – sempre. È la *restance* di cui si è già parlato. *Essa* è ciò che rende possibile il sistema, ma sempre imperfettamente; e mentre il sistema cerca di rimuovere ciò che l'ha prodotto, falsificando a ritroso la propria genesi, la resistenza della *restance* ne produce così oltre alla vita anche lo scacco e la morte:

«Ciò che, non essendo dialettico, rende impossibile la dialettica, è proprio ciò che risulta necessariamente ripreso dalla dialettica che finisce per rilanciare. Bisogna allora prendere atto del fatto che la dialettica consiste appunto nel dialettizzare il non dialettizzabile. Abbiamo allora un concetto di dialettica che non è più quello convenzionale – per cui la dialettica è sintesi, conciliazione, riconciliazione, totalizzazione, identificazione a sé -, ma è una dialettica negativa, o infinita, che definisce il movimento di sinterizzazione senza sintesi. È, per esempio, ciò che chiamo es(ap)propriazione, che è un concetto per principio anti-dialettico; ma si può sempre interpretarlo come il *nec plus ultra* della dialettica»⁴⁸.

La decostruzione sarebbe allora una dialettica tra il dialettizzabile e l'indialettizzabile; dialettica negativa. Se essa vuol interrompere realmente il potere della dialettica, è necessario che ammetta allora, almeno in prima battuta, una complicità inevitabile con questa: non ci si *oppon*e alla dialettica⁴⁹, non ci si oppone ad un pensiero della posizione, dell'opposizione, della contrapposizione, senza confermare e rafforzare continuamente la forma di ciò contro cui si lotta; e dunque anche i contenuti. E se ciò che si *oppon*e esercita forza contro forza, la decostruzione dovrà allora fare leva su una forza *debole*, sulla

⁴⁶ MAR, p. 50.

⁴⁷ Cfr. GUS, p. 5-6: «la decostruzione, pur non essendo anti-sistemica, è, però, non solo la ricerca, ma la conseguenza deliberata del fatto che il sistema è impossibile; [...] consiste nel prendere atto – nella lettera e nell'interpretazione dei testi – del fatto che ciò che ha reso possibile l'effetto di sistema in certi filosofi è una certa disfunzione o disaggiustamento, una certa incapacità di chiudere il sistema.

⁴⁸ GUS, pp. 29-30. È su questo terreno che dev'essere posto un confronto tra la proposta di Derrida e quella di Adorno. Brevemente, è come se in Adorno la dialettica negativa vivesse ancora nell'*al di qua* del limite tra filosofia e non filosofia, quindi con tutta la nostalgia e il senso di lutto che comporta la consapevolezza di aver perso una sicurezza senza averne ancora acquisita un'altra. In altre parole, la dialettica negativa di Adorno, pur intravedendo chiaramente il proprio *al di là*, resta ancora una *filosofia*, solo una filosofia; laddove quella di Derrida si è già volta in *esperienza* dell'*al di là* della filosofia.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 30.

debolezza come forza, a partire da una certa complicità:

«Quel che mi è sempre interessato è l'eterogeneo, ciò che *non* si oppone *nemmeno*. Ciò che non si oppone nemmeno, si può anche designare come la più grande *forza di opposizione* alla dialettica, oppure come la più grande *debolezza*. Spesso proprio l'immagine della debolezza mi è parsa offrire meno presa alla dialettica. Non il forte, ma il debole, sfida la dialettica»⁵⁰.

Ma attenzione: non si tratta semplicemente di esautorare le opposizioni binarie della metafisica in un atteggiamento di pretesa *neutralità* (né... né...) che lascerebbe invece libero corso alle forze dominanti⁵¹. Si tratta piuttosto di contrastare queste gerarchie dialettiche con un'"opposizione" non frontale o diretta, come si è detto, bensì obliqua, sgucciante, laterale, liquida.

È quanto Derrida ricerca con la *double séance* (doppia scienza/seduta), insomma con il "doppio gesto" con cui la decostruzione opera: *rovesciare* e *dislocare* le opposizioni metafisiche⁵². Queste ultime, infatti, non ci presentano la coesistenza pacifica o indifferente di due concetti (per esempio forma/materia, natura/cultura, ecc.), ma sempre una gerarchia violenta in cui uno dei due comanda l'altro (logicamente, assiologicamente, ecc.), sta più in "alto" e amministra le risorse dell'intero campo concettuale. «Decostruire l'opposizione equivale allora, anzitutto, a rovesciare in un dato momento la gerarchia. Trascurare questa fase di rovesciamento significa dimenticare la struttura conflittuale e subordinante dell'opposizione»⁵³. Questo rovesciamento impone di pensare la dipendenza del concetto *maître* da quello subordinato (anziché il contrario), smontandone insomma la genealogia idealizzante ed il lignaggio.

Se si limitasse a questo rovesciamento, tuttavia, la decostruzione finirebbe per riconfermare la dimensione dialettica: quello che prima era l'elemento debole della gerarchia, ora si trova al suo vertice e tenta di ricostituire in un'altra *opposizione* il suo rapporto con l'altro concetto. La gerarchia è rovesciata, ma persiste. Occorre allora un se-

⁵⁰ Ivi, pp. 29-30. Questo elemento di strutturale, ma anche asimmetrica "complicità" tra decostruzione e metafisica, è la ragione per la quale non ha senso per Derrida tentare di "superare" la metafisica (Heidegger). Non abbiamo altra concettualità che quella metafisica, né possibilità per accedere ad un *oltre* di qualsiasi tipo. Tutto ciò che si può fare, e non è poco, è "abitare" la metafisica *in un certo modo*.

⁵¹ Cfr. DIS, p. 50: «pretendere di sbarazzarsi immediatamente delle impronte precedenti e passare, per decreto, con un semplice gesto, al di fuori delle opposizioni classiche, oltre che implicare il rischio di un'interminabile 'teologia negativa', significa dimenticare che quelle opposizioni non costituivano un sistema *dato*, una specie di tavola astorica e fundamentalmente omogenea, ma uno spazio dissimmetrico e gerarchizzante, attraversato da forze e travagliato nella sua chiusura dal di fuori che esso rimuove: espelle e, il che è lo stesso, interiorizza come uno dei *sui* momenti. [...] limitarsi, per andare più lontano, per essere più radicali o più audaci, ad un atteggiamento d'indifferenza neutralizzante nei confronti delle opposizioni classiche, sarebbe lasciare libero corso alle forze che dominano effettivamente e storicamente il campo. Vorrebbe dire, non essendosi impadroniti dei mezzi per intervenire, confermare l'equilibrio stabilito».

⁵² Cfr. MAR, p. 199: «La decostruzione non può limitarsi a passare immediatamente a una neutralizzazione: deve, con un doppio gesto, una doppia scienza, una doppia scrittura, praticare un *capovolgimento* dell'opposizione classica e uno *spostamento* generale del sistema. Solo a questa condizione la decostruzione si darà i mezzi *per intervenire* nel campo delle opposizioni che essa critica, che è anche un campo di forze non discorsive».

⁵³ POS, p. 76.

condo gesto (che va pensato però in sincronia col primo), che consiste nel dislocare⁵⁴ la gerarchia appena ribaltata, re-inscriverla, se si vuole, senza darle il tempo di riconfigurarsi in un'altra gerarchia, *opposta* alla prima: cioè di riconfermare la stessa per un'altra via. "Dialettica", infatti, è anzitutto la *forma* del pensiero filosofico, e la decostruzione mira precisamente a sottrarsi a questa forma, o meglio a ripensarla. Credere che la decostruzione voglia sostituire un privilegio dell'assenza a quello della presenza, un privilegio della scrittura a quello della voce, e via così, è semplicemente sbagliato. Ma come si è detto, è altrettanto sbagliato credere che essa possa sottrarsi alla presa dialettica mirando a qualcosa di *opposto* della gerarchia, come se questa fosse, un bel giorno, superabile:

«Si tratta non di sopprimere ogni gerarchia, in quanto l'an-archia consoliderebbe sempre l'ordine istituito, la gerarchia metafisica; né di mutare o di rovesciare i termini d'una data gerarchia; ma di trasformare la struttura stessa del gerarchico»⁵⁵.

In altri termini, la contaminazione e la complicità tra le due istanze operano fin dall'inizio. La decostruzione è tutta in questo "tra"⁵⁶, è il movimento stesso che esso cerca di dire e che costantemente si ritrae, arretrando irraggiungibile o esorbitando la contrapposizione che permette di pensare.

«Bisogna quindi, mediante una scrittura doppia, stratificata, scalata e scalante, marcare lo scarto tra l'inversione che abbassa ciò che sta in alto [...], e l'irrompente emergenza di un nuovo "concetto", concetto di ciò che non si lascia più, né mai si è lasciato, comprendere nel regime anteriore»⁵⁷.

Abbiamo già incontrato questo "concetto" sotto il nome di "indecidibile". Il "tra" ne è un caso, e la proliferazione delle virgolette in questa stessa frase, insieme un effetto e un esempio. Ogni indecidibile rende possibile pensare, in un particolare contesto o campo, una relazione di mediazione senza opposizione tra i concetti, una differenziazione che non si può risolvere in opposizione e tantomeno in una sintesi, ma che traduce l'incessante oscillazione tra i concetti, la loro *différance*. Concetto senza concetto, concetto eterogeneo al concetto filosofico di concetto, esso si sottrae sempre alla dimensione concettuale che dischiude e rende possibile, ma di cui segna anche, nel contempo, il limite, il limite di ogni concettualizzazione.

Ogni indecidibile – la cui lista, dice Derrida, non è chiusa per definizione – è così capace di operare una sorta di rimando indefinito tra i concetti opposti, semplicemente spingendo al limite la legge della loro opposizione, prendendola sul serio, per così dire⁵⁸.

⁵⁴ Si ricordi quanto detto del concetto freudiano di *Entstellung*.

⁵⁵ SPR, p. 76.

⁵⁶ Per Derrida la parola "tra" ha per contenuto un quasi-vuoto semantico, cosa che le permette di significare grazie a ciò la relazione di spaziatura, l'intervallo articola il senso, che è sempre differenziale. Come tale non esiste al singolare, ma solo nella pluralità disseminata (i "tra") che rende possibili tutte le relazioni possibili, e che la lingua ebraica è tra le poche ad ammettere (cfr. DIS, pp. 242-43).

⁵⁷ POS, p. 76.

⁵⁸ Cfr. LIM, p. 173: «Mi sforzo di mostrare che la purezza ideale delle distinzioni [...] non solo è inaccessibile, ma che essa richiederebbe, tale quale è praticata, l'esclusione di certi tratti ideali da ciò che

È il rigore della logica binaria ad obbligarci a trasformare e a complicare la sua struttura; non ad abolirla, piuttosto a lussarla, a disarticolargli. Sempre in modo contestuale, la decostruzione ottiene questo effetto attraverso una “messinscena” iperbolica tesa a “cortocircuitare” le opposizioni metafisiche. Se la *contraddizione* dialettica, come differenza pura tra i contrari, reprime la *différance* nel gesto *interamente* “speculativo” che ribalta senza resto l’una nell’altra tesi e antitesi (il cerchio mortifero della sintesi), la decostruzione opera invece il suo doppio gesto come una vera e propria *mise en abyme* delle opposizioni classiche, attraverso la quale genera un movimento di rincorsa inarrestabile e indecidibile tra i due momenti, che vengono così trascinati via, impedendo la perfetta chiusura dialettica⁵⁹.

Radicalizzare la filosofia in un gesto iper-filosofico, porta insomma a ciò che la iscrive e la rende possibile, e che non è più “filosofia”, né il suo opposto, “empirismo”, che ancora ne dipende dialetticamente⁶⁰, ma una *prassi* la cui natura sarà marcata in ogni caso dal rapporto con ciò che rende possibile, “disaggiustando” il pensiero metafisico: l’altro, l’avvenire. In ogni caso, questo “hegelismo senza riserve” (Derrida sosteneva di soffrire di “iperbolite”) fa sì che la resistenza al pensiero dialettico non possa più passare attraverso un’ennesima presa di posizione filosofica (che si espliciti ancora in tesi, posizioni, ecc.), e neanche attraverso il suo rovescio negativo e complice – la gratuità di un gesto di “follia” – ma per così dire spingendo i significati concettuali al limite del loro esaurimento, della loro tolleranza semantica, verso un *dire-niente* che non si identifica con l’insania, ma costituisce la messa in opera di una critica alla concezione strumentale del linguaggio:

«Io cerco di scrivere (nel)lo spazio in cui si pone la domanda del dire e del voler-dire. Cerco di scrivere la domanda: cosa (è) voler-dire? In questo spazio, e guidata da quella domanda, è necessario che la scrittura, alla lettera, non-voglia-dire-niente. Non già che essa sia assurda, di quell’assurdità che da sempre ha formato sistema col voler-dire metafisico; bensì, semplicemente, essa si tenta, si tende, tenta di tenersi al punto di esaurimento (*essoufflement*) del voler-dire»; [così che] «nessuna parola, nessun concetto e nessun enunciato maggiore vengano a riassumere e a comandare, a partire dalla presenza teologica di un centro, il movimento e la spaziatura testuale delle differenze»⁶¹.

pretende spiegare o descrivere».

⁵⁹ Il fenomeno della “*mise en abyme*” si ottiene quando due specchi s’incontrano non frontalmente, vale a dire in modo almeno minimamente *obliquo*; chi si trovasse in mezzo, allora, vedrebbe moltiplicarsi senza sosta e alternatamente il *recto* e il *verso* della propria immagine sulla faccia di uno dei due, in un movimento che le rimpicciolisce e le disloca verso un punto asintotico. La predilezione della decostruzione per i movimenti obliqui, per l’obliquità stessa, costituisce come si vedrà assai più che un’idiosincrasia letteraria legata a giochi di parole e ad altre amenità sperimentaliste; essa circoscrive il carattere profondo del lavoro di Derrida, quale si è espresso in modo radiale nell’interesse per il *clinamen* epicureo, per quello in una sorta di geometria paradossale, oppure in direzione di una particolare concezione della giustizia, di cui parleremo.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 181.

⁶¹ POS, p. 51. Come è noto, i primi libri di Derrida *La grammatologia*, *La voce e il fenomeno* e *La scrittura e la differenza*, sono dedicati – tra l’altro – proprio alla contestazione delle teorie strutturaliste

Come vedremo, liberare i significanti dal loro significato “dato”, mostrare anzi che questo non c’è mai stato, permette alla decostruzione di impedire la riappropriazione circolare e totalizzante del senso (che si pretenda esaurire la significatività di un testo o di un’opera, per esempio) e di ogni movimento di (*ap*)*appropriazione* in generale.

Tuttavia, la contaminazione originaria tra gli opposti che il movimento di *différance* produce, fa sì che quest’ultima non sia *niente* fuori dei contesti in cui opera; e che, soprattutto, quest’ultimi, non siano mai “oltrepassabili”. Ne viene che la resistenza della decostruzione alla metafisica può avvenire solo dall’interno, accettando la propria debolezza e volgendola a proprio vantaggio⁶². Il che è come dire che essa non ha finalità – benché produca *effetti* – e che si esaurisce tutta negli stratagemmi che localmente mette in opera per neutralizzare il tentativo del pensiero filosofico di padroneggiare tutti i sensi, di riassumerli in una presenza piena a partire da un significato trascendentale, da un centro immobile, teologico. Per la decostruzione si tratta di “mortificare” questo tentativo, di resistergli indebolendo quel centro che focalizza perfettamente ogni significato, dislocandolo senza abatterlo. Ecco, il senso della “a” di *différance*⁶³: la sua “intrusione” discreta, silenziosa, impercettibile, fa sì che le “differenze” non possano più essere focalizzate in una contraddizione, cioè in un’opposizione di significati dati, certi, unitari⁶⁴. Aggiungendosi al cuore di un concetto con un’operazione silenziosa di scrittura, questo “supplemento” ne rende impossibile la pura identità a sé, ne “sfoca” il senso proprio, aprendolo ad un’identità dispersa e disseminata, sempre contestuale e determinata dal gioco delle differenze. Come il *pharmakon*, che è al contempo rimedio e veleno, la “a” di *différance* rende possibile questa identità nel momento stesso in cui ne limita la pretesa di assolutezza:

«Ciò a cui il *pharmakon* si aggiunge ne viene *parassitato letteralmente*: lettera che si installa all’interno di un organismo vivente per prendergli il nutrimento e per

del significato e alla critica della *Bedeutung* fenomenologica.

⁶² GR, p. 28: «I movimenti di decostruzione non sollecitano le strutture dal di fuori. Essi sono possibili ed efficaci, aggiustano il loro tiro proprio abitando queste strutture. Abitandole in *un certo modo*, poiché si abita sempre, e ancor più quando non lo si sospetta. Operando necessariamente dall’interno, ricavando dalla vecchia struttura tutte le risorse strategiche ed economiche della sovversione, ricavandole da questa in modo strutturale, cioè senza poterne isolare elementi ed atomi, l’impresa di decostruzione è sempre in certo modo prodotta dal suo stesso lavoro Cfr. pure POS, p. 60: «Noi non dobbiamo scartare questi concetti né, d’altra parte abbiamo i mezzi per farlo. Dobbiamo invece trasformare i concetti all’interno della semiologia, spostarli, ritorcerli contro i loro presupposti, re-inscriverli in altre catene, modificando così a poco a poco il terreno su cui lavoriamo e producendo nuove configurazioni».

⁶³ J. Habermas, (1987), p. 186, mette esplicitamente in rapporto tra loro la “a” *inaudita* di *différance* e la *aleph* dell’alfabeto ebraico, della quale Scholem dice che non rappresenta un suono determinato, ma l’intonazione laringale che precede ogni altro suono articolato, ragion per cui “udire la *aleph*” a rigore significa non udire nulla. «L’*Aleph* [...] è affine all’“a” afono, discriminato solo per iscritto, della ‘*différance*’, in quanto nell’indeterminatezza di questo segno fragile e ambiguo è concentrata l’intera pienezza della promessa».

⁶⁴ Cfr. POS, pp. 78-79: «Hegel determina la differenza come contraddizione solo per poterla risolvere, interiorizzare, togliere, secondo il procedimento sillogistico della dialettica speculativa, nella presenza a sé di una sintesi onto-teologica o onto-teleologica. La *différance* deve segnare [...] il punto di rottura col sistema dell’*Aufhebung* e della dialettica speculativa».

confondere la pura udibilità di una voce»⁶⁵.

Prassi dispersa e senza finalità, la decostruzione è questa paradossale resistenza della debolezza alla forza, il paziente lavoro della morte nella vita che impedisce a quest'ultima di essere *interamente* vita, *vera* vita, vale a dire: "morte"⁶⁶. La vita, infatti, non può che essere sopravvivenza spettrale, e fare i conti costantemente con ciò che mentre la ossessiona (*hanter*) – provenendo da un passato immemore o dall'avvenire – le permette però di esserci sul serio. Sovversiva, debole e perciò obliqua, la decostruzione non può sperare né di superare la metafisica né di saltare a piè pari in un suo impossibile al di là; tutto ciò che può fare è parassitarla, mantenendola in vita quel tanto che basta per poterne sopravvivere – ma questo, per Derrida, come si è visto, è precisamente *tutto* ciò che si *può* fare, in generale e sempre.

Analizziamo adesso, brevemente, il secondo stile della decostruzione, quello che si pratica con taglio storico attraverso letture e "innesti" di scrittura. Come suggerito dallo stesso Derrida, questi due stili della decostruzione non sono perfettamente separabili tra loro, e nella realtà della pratica decostruttiva essi si sovrappongono, si richiamano, si implicano vicendevolmente, si rilanciano l'un l'altro. Tenuto fermo questo punto e sinte-

⁶⁵ Cfr. LIM, p. 154.

⁶⁶ La presenza costante e spontanea di motivi e tradizioni ebraiche nel pensiero di Derrida, costituirebbe materia per un saggio a sé stante. Per limitarci ad un esempio tra tanti, si metta in rapporto questa interpretazione derridiana della specularità dialettica, che finisce per omogeneizzare gli opposti di cui pretende dire interamente la verità (qui vita/morte), con quanto Scholem riporta delle pratiche cabbalistiche finalizzate alla creazione del Golem, la leggendaria creatura plasmata dai mistici ebrei per farsi aiutare nei lavori manuali, e poi prontamente distrutta quando la sua forza tentava di sfuggire al controllo del suo creatore. Dopo aver plasmato dell'argilla in forma umana e aver recitato delle formule magiche costituite dai nomi segreti di Dio, il mago animava la creatura apponendo sulla sua fronte la scritta '*Emeth*' ("Verità"). Per distruggerlo, tuttavia, era sufficiente cancellare la sola *aleph* iniziale, trasformando così il vivo in morto (*meth*), proprio come se tra queste due dimensioni non ci fosse che un'*aleph*, appunto (cfr. G. Scholem (1980), p. 226).

Ma ancora più interessante sarebbe mettere in rapporto tra loro la figura ebraica del Golem, a metà strada tra il vivo e il morto, l'umano e il non-umano, e la concezione derridiana della vita in generale. Sempre Scholem riporta un famoso passo del Talmud in cui si descrivono le prime dodici ore di vita di Adamo: «Nella prima fu ammicchiata la terra; nella seconda egli divenne un Golem, una massa ancora informe; nella terza furono stese le sue membra; nella quarta fu infusa in lui l'anima; nella quinta si alzò in piedi; nella sesta diede un nome [a ogni essere vivente]», ecc. (ivi, p. 205). Si noti che la vita (l'anima) può essere infusa nel corpo morto del Golem, solo dopo averne *disteso* gli arti. "Golem", infatti, deriva dalla radice ebraica *glm*, da cui il verbo *galam* (ripiegare, avvolgere): il Golem sarebbe insomma la forma embrionale dell'umano, creatura priva ancora di anima (cfr. G. Busi, E. Löwenthal (1995), p. XLI). Quest'ultima, di cui nella mistica ebraica è simbolo la lettera *nun* (נ , oppure ן , se finale) – perché come dice rabbi Aquiva «con questa lettera fu creata l'anima delle creature, e ogni anima a volte sta coricata, a volte sta ritta» (ivi, p. XXXI) – s'infonde nel Golem solo con la formazione delle sue membra. Ora, si metta in parallelo tutto ciò con quanto Derrida dice del tatto, della sensazione e dell'anima, dunque della vita animale, in *Toccare, Jean-Luc Nancy*, improbabile "trattato" di estetica magistralmente elaborato con continue variazioni sul tema di un appunto di Freud, in cui è detto proprio che «Psyche, che giace stesa/estesa (*étendue*), non sa nulla di sé». Attaccando il privilegio metafisico della vista, Derrida attribuisce al tatto una funzione quasi-trascendentale, metonimia degli altri sensi, e alla presenza di estremità (dita, mani, tentacoli, arti in generale) la possibilità di incontrare il limite tattile delle cose, dunque di soppesarle, di pe(n)sarle, articolando insomma il linguaggio e l'intelligenza, l'anima, se si vuole; ma senza fare di questa concezione ancora un umanismo antropocentrico e, in un'ultima analisi, cristiano. Una spaziatura, una *différance* aptica al cuore del con-tatto rende possibile il tatto e insieme il suo sostituto tecnico, la protesi (cfr. TOC, p. 286). L'anima, insomma, si e(stende) – come la *nun*, la scrittura, protesi per eccellenza.

tizzando all'estremo, diciamo che la decostruzione lavora qui in modo *interstiziale, supplementare, disseminato e bastardo*⁶⁷.

Uno dei primi capitoli de *La grammatologia* era dedicato alla chiusura del libro e all'inizio della scrittura. Il libro è naturalmente il segno della religione; ma il libro è anche l'enciclopedia, figura del ritorno dialettico della conoscenza che riassorbe tutti i suoi presupposti e si totalizza *senza resto*. Abbiamo visto come la decostruzione partisse di qui, e come facesse resistenza alla chiusura del sapere dialettico. Chiusura, non *fine*, perché non si dà un *al di là* filosofico, un superamento della metafisica, e in questa chiusura il movimento può continuare indefinitamente. Cercando d'impedire questa chiusura, la decostruzione intacca la purezza del margine tra il filosofico e il non-filosofico, la pretesa filosofica di padroneggiare i propri limiti, i limiti del *proprio* in generale. Ne viene che occorre aprire il libro alla sua testualità, cioè al reticolo di rimandi tra significante e significante che continua senza potersi arrestare né ad opera di un significante dominante (*maître-mot*), né ad opera di un significato trascendentale che venga a riassumere e a comandare tutti gli altri.

«In ciò che Lei chiama i miei libri, viene anzitutto messa in questione proprio l'unità del libro e l'unità "libro" considerata come una bella totalità, con tutte le implicazioni che un simile concetto comporta. Lei sa, del resto, che tali implicazioni, in un modo o nell'altro, impegnano tutto l'insieme della nostra cultura»⁶⁸.

Il testo perciò è come un *tallith*, lo scialle da preghiera ebraico⁶⁹, tessitura di cui la Torah prescrive l'assenza di bordi, la sfrangiatura del limite. "Non c'è nulla fuori del testo", significa allora: non esiste fuori-contesto, significato assoluto, tutto è sempre contestualizzato, attraversato dai rimandi di tutto ciò che lo circonda e ne stabilisce differenzialmente il senso. Ma se le cose stanno così, è chiaro come non si possa più considerare il testo in termini puramente letterari: "testo", per Derrida, indica ogni rete di significanti che si rilanciano l'un l'altro, senza totalizzarsi in un discorso omogeneo. Ogni significante, opportunamente dislocato, può *stare* così *al posto* di ogni altro, significare cioè qualcos'altro; anzi questa *possibilità* è necessaria – perché una marca è tale solo se può essere ripetuta, dunque alterata – e fa parte del concetto di marca in generale. In questo senso generale, anche la storia, la cultura, la realtà stessa, sono "testo":

Quello che io chiamo *testo* è anche ciò che iscrive e deborda "praticamente" i limiti di un simile discorso [...]. Siffatto testo generale *esiste* in ogni luogo in cui [...] quel discorso e il suo ordine [...] sono *debordati*, ossia in ogni luogo in cui la loro istanza è rimessa in posizione di *marca* entro una catena che essa illude strutturalmente di voler comandare e di credere di comandare. Questo testo generale, benin-

⁶⁷ Cfr. CO, pp. 84-85: «[...] ritorniamo al di qua del discorso assicurato dalla filosofia che procede per opposizioni di principio [...]. Dobbiamo ritornare verso una pre-origine che ci priva di questa assicurazione e richiede nello stesso tempo un discorso filosofico impuro, minacciato, bastardo, ibrido. Questi tratti non sono negativi. Non screditano un discorso che sarebbe semplicemente inferiore alla filosofia».

⁶⁸ POS, p. 43.

⁶⁹ A questo accessorio fondamentale della religiosità ebraica Derrida ha dedicato *Un ver à soie*, dove parla diffusamente del suo personale *tallith*.

teso, non si limita, come si sarà capito (o si sarebbe dovuto capire), a ciò che sta scritto sulla pagina. [...] La scrittura sulla pagina, e poi la “letteratura”, sono dei tipi determinati di questa ri-marca»⁷⁰.

Ciò che mette in moto la catena dei rimandi sono gli “indecidibili”, che però non sono a loro volta *maîtres-mots*, dei significa(n)ti trascendentali, ma dei “quasi-trascendentali” che rendono possibile il gioco significante (le opposizioni concettuali, per esempio) impedendone però l’arresto in un contesto assoluto. Essi rappresentano quella *restance* che si oppone alla saturazione d’ogni contesto, ma che pure lo rende possibile; l’elemento che ogni sistema esclude o cerca di espellere, di rimuovere, senza sapere che deve ad esso la propria fisionomia. Ma siccome ogni indecidibile è niente fuori del contesto che mette in movimento, esso non è mai “puro”, puramente trascendentale, ma sempre già contaminato dal contesto stesso che, per un momento, domina. La sua traccia non si essenzializza, non si presenta (o assenta), e tuttavia (o proprio per ciò) genera effetti: la *différance* è sempre *impura*. Il discorso filosofico, così, non rappresenta un piano trascendentale del senso, ma è inscritto nelle maglie del testo generale come un suo caso specifico.

Sono quindi l’unità del testo e il centro intorno a cui si organizza, ad essere presi di mira dalla decostruzione⁷¹. Inteso come testo, l’opera è sempre da considerarsi plurale, composta da strati sovrapposti, da aggiunte, prestiti e provenienze diverse, nonché dalla coabitazione di più significati, che il pensiero metafisico, cioè filosofico, cerca di ri-appropriare all’unità, di omogeneizzare, soprattutto cancellando le tracce degli innesti, delle sovrapposizioni, delle differenti genealogie; in tal modo totalizzando senza resto i contenuti, a partire da un significato trascendentale che si erge a padroneggiarli illimitatamente. Ora, se ci fosse un bersaglio della strategia decostruttrice, questo sarebbe precisamente il significato trascendentale; gli indecidibili non si *contrappongono* ad esso, ma gli si mettono di traverso, per così dire, evitano la chiusura con un movimento obliquo. La decostruzione è la resistenza al significato trascendentale, al suo lavoro teso a chiudere il testo nei suoi limiti, ad esaurirne i significati, cioè la vita (perché che ne sarebbe di un testo di cui si conoscesse *tutto?*), impedendo che qualcosa possa ancora accadergli, che altro possa aggiungersi a lui, parassitarlo per trasformarlo e tenerlo in vita: «prelievo, innesto, estensione; come sapete, questo processo è ciò che io chiamo *scrittura*»⁷². La decostruzione obbliga il testo a riconoscere la presenza di questo altro già da sempre al suo interno, non solo come un pericolo la cui rimozione dovrebbe garantire al testo la sua integrità, la sicurezza di una firma d’autore, ma anche come una *chance* di apertura all’avvenire e di sopravvivenza.

⁷⁰ POS, p. 93.

⁷¹ Il presunto centro immobile del libro, dal riferimento al quale tutte le parti prendono un senso unico e che garantisce l’unitarietà stessa del libro, è il Dio dell’onto-teologia. Cfr. ivi, p. 96: «è questo motivo dell’omogeneità, motivo teologico per eccellenza, che bisogna a tutti i costi distruggere».

⁷² POS, p. 102.

La lettura decostruttrice allora non può che essere interstiziale, tesa cioè a divariare ulteriormente quelle discontinuità del testo che il pensiero filosofico vorrebbe invece spianare; e marginale, costretta a muoversi sempre in un contesto di cui si tratta di scompaginare i bordi netti, spingendo il tutto, come si è visto, verso il suo punto di esaurimento significativo: se infatti non c'è nulla fuori del testo, è anche vero che il con-testo non è mai pienamente saturabile⁷³.

D'altra parte, se è vero che il testo non si totalizza mai in un'opera che possa in tal modo essere esaminata da un *di fuori* assoluto, occorre ammettere che il margine di quest'opera, ciò che lo separa dal suo altro, passa inevitabilmente al suo interno, *l'attraversa*. Ciò che si aggiunge all'opera, il supplemento, il commento, l'interpretazione se si vuole, non interessa allora qualcosa già dotato di una sua identità, ma finisce per costituire quest'ultima *après coup*. La caratteristica della decostruzione di scrivere ai margini di altri testi, nello spazio di una nota, di una chiosa, la sua laboriosità paziente nel prefare ogni espressione, ogni termine, il suo presentarsi insomma come supplementare, come un semplice commento, lettura di qualcosa di già esistente, costituisce invece il carattere generale di *ogni* operazione testuale, nell'accezione larga che si è detto. Ogni gesto, ogni azione, ogni intenzione significativa, è sempre già *seconda*, inscritta in un contesto che però modifica e di cui contribuisce a delineare la fisionomia. Ma allora si capisce anche come non abbia senso distinguere l'originale dalla ripetizione, il testo dal commento, l'intero dal supplemento.

Questa paradossale "originarietà del secondario" è il carattere distintivo di ogni indecidibile, del quale però a questo punto risulta chiaro che sarà impossibile stabilire un'essenza, un carattere trascendentale, neanche l'"indecidibilità"; la quale, se usata in tal senso, riprodurrebbe subito l'opposizione dialettica con la "decidibilità", espellendo così un terzo termine. La *différance* non si fenomenizza mai, e quando si crede di averla afferrata ci si trova tra le mani sempre qualcos'altro. Ora, come è noto, Derrida inizia il suo percorso proprio con ciò che definisce la caratteristica generale di ogni testo, la scrittura. La critica al logocentrismo è, più radicalmente, una critica al fonocentrismo, cioè al privilegio della voce (*phoné*), del sentirsi-parlare nel dialogo che l'anima intrattiene con se stessa, dunque nella determinazione dell'essere come *presenza*. In tal senso, la tradizione ha subordinato la scrittura alla voce, cercando di rimuovere ogni volta la materialità del segno, del significativo, in vista di una voce assoluta, di una trasparenza assoluta dell'anima a sé stessa nel presente vivente. Derrida dimostra tuttavia come questo sia impossibile, come anche nel più silenzioso dei discorsi dell'anima con sé stessa, essa non possa fare a meno della materialità del significativo, che risulterà così irriducibile. Ne viene il paradosso di una scrittura (archi-scrittura) *prima* della voce, con la

⁷³ Cfr. SOP, p. 19: «Questo è il mio punto di partenza: nessun senso si determina fuori contesto, ma nessun contesto dà luogo a saturazione».

quale non starà più in posizione di subordinazione: se intendiamo la “scrittura” come la struttura generale del rimando, dovremo ammettere allora che tutto è già scrittura, testo, pure la voce. Ora, se anche ogni presente è sempre attraversato dalle tracce e dai rimandi del passato e del futuro, allora ne viene anche che la sua identità a sé è sempre già seconda, *effetto* di un reticolo di rimandi: la morte intacca la vita già da subito, la *morta* lettera del significante parassita la vita del presente vivente, permettendogli tuttavia di esser tale.

«Se misurata col metro della logistica, quella della *différance* è una logica anomala: l'identità dello stesso è fondata dall'altro, perché anche nella più stretta auto-affezione, nel più concentrato monologo di una coscienza, è sempre un dialogo e una lettera che fa irruzione, deportando lo stesso lontano da sé col medesimo gesto con cui lo fonda come identico; l'attualità vivente di uno spirito che dice “io”, e che attraverso questo pensiero trae prova della propria esistenza, ha luogo in una coscienza che ha un unico tratto irrefutabile, la certezza della propria mortalità»⁷⁴.

Si tratta del cosiddetto “valore testamentario della scrittura”: la *possibilità* sempre presente, dunque *necessaria*, che il mittente muoia prima che lo scritto giunga a destinazione (o che muoia il destinatario), fa sì che lo scritto sia indipendente tanto dall'uno quanto dall'altro e soprattutto dall'intenzione che lo veicola, che lo destina. Non ci sono che *invii*, destinazioni senza armonia prestabilita, lettere che possono non giungere mai alla loro meta o essere intercettate; ma è proprio questa possibilità negativa a rendere tuttavia reale il gioco degli invii.

Una delle ripercussioni di questa concezione sulla pratica decostruttrice sarà quella che riguarderà il rapporto tra il presunto senso originale del testo, e gli infiniti altri. Come è noto, Derrida usa il termine “disseminazione” per dire di questa divisione del senso all'origine, di questa non-riappropriabilità del senso intorno ad un centro, come si è detto. Come fosse un frutto deiscende, il testo (o il singolo significante) dissemina i suoi sensi in tutte le direzioni, già da subito. Sottraendo una frase, a volte una sola parola, al loro contesto “originario” ed inscrivendola in un altro, si provoca lo slittamento semantico di tutto il testo in virtù della sola forza combinatoria dei significanti, che configurano così un *altro* testo, in sovraimpressione rispetto al primo. Ma il punto, va da sé, è proprio questo: non c'è mai stato un *primo* testo, ogni frase è tale nella sua specificità proprio perché, come insieme di marche, scrittura, è già da sempre ripetibile, duplicabile, citabile. La differenza tra “*use*” e “*mention*” di una frase, tipica delle teorie anglosassoni degli *speech acts*, non tiene⁷⁵. Questa differenza seminale pertanto non deve essere confusa con la classica polisemia (tema di un dibattito con Ricoeur): quest'ultima infatti evocerebbe, sì, una pluralità di sensi, ma ancora “regolata” da una gerarchia, che permettereb-

⁷⁴ M. Ferraris (1990), p. 43. Nel tentativo della metafisica di ridurre il significante, la scrittura, occorre vedere allora anche un tentativo di occultare la mortalità del soggetto, di produrre un presente assoluto, una *parousia*. Ma la pura vita, si è già visto, sarebbe la pura morte, ed è proprio questo desiderio paradossale che andrà spiegato meglio più avanti.

⁷⁵ Cfr. LIM, p. 123.

be così di distinguere ancora tra il *valore* del senso letterale e di quello metaforico, ad esempio. La centralità del testo, la pretesa del padre-autore, qui, non sarebbe veramente contestata, tutt'al più riconfigurata. Laddove, più radicalmente: «la disseminazione raffigura ciò che non appartiene al padre»⁷⁶.

Proprio come nel *Fedro* platonico, allora, la scrittura (altro nome della disseminazione) sarà il “figlio bastardo” di suo padre, dell'autore (Dio, se si vuole), che non solo non potrà “assisterlo” dal vivo della sua presenza, ma non potrà neanche riappropriarsene interamente, “dargli un nome”, una funzione regolata nella prossimità di un *oikos*. La decostruzione legge *altrimenti* il testo della metafisica, vale a dire *scrivendolo*, seguendo fedelmente la sua interna logica, che si tratta di prendere sul serio e di ripetere; ma è proprio in tal modo che l'iterabilità delle marche fende quest'ultime all'origine e le fa slittare impercettibilmente con tutta la catena cui sono legate, svelando così altre appartenenze, altri significati. Inoltre, l'azione retroattiva della scrittura intacca nella ripetizione dell'identico anche la funzione trascendentale dei *maîtres-mots*, e trascina via, così, anche la presunta centralità del “padre”, confondendo tutte le genealogie:

La scrittura, passione dell'origine; e questo deve intendersi anche nella forma del genitivo soggettivo. È l'origine stessa che è appassionata, passiva e passata per essere stata scritta. Vale a dire inscritta. L'iscrizione dell'origine è certo il suo essere scritta ma è anche il suo essere-inscritta in un sistema in cui essa è solo un luogo e una funzione»⁷⁷.

3. *Il tallith della decostruzione*

Tutte le caratteristiche della decostruzione fin qui brevemente esposte, e che formano il complesso dei suoi *stili*, hanno dirette rispondenze con concezioni, tecniche e specifiche tradizioni della cultura religiosa ebraica, senza un confronto con le quali non sarebbe possibile rendere conto pienamente né del suo pensiero né dell'intrico di rimandi che sorregge i testi di Derrida e che costituisce il sottofondo “esoterico” del suo lavoro. *Fino a un certo punto*, infatti, è possibile pensare la decostruzione come la *generalizzazione* e la *secolarizzazione* di pratiche e dottrine elaborate dall'ebraismo nel suo rapporto millenario con i libri sacri; ed è così che gli studiosi che si sono interrogati sulle radici ebraiche della decostruzione, l'hanno per lo più intesa, certo avallati in questo da alcuni aspetti della stessa auto-interpretazione derridiana.

Per quanto riguarda la concezione derridiana del testo, per esempio, lo studioso della Cabbala Moshè Idel, ha tentato di dimostrarne la derivazione diretta da quella di alcuni cabbalisti medievali, in particolare rabbi Menachem Recanati, studioso italiano

⁷⁶ POS, p. 119.

⁷⁷ SD, pp. 378-79.

del XIV secolo. In un passo di una sua opera, riportato da Scholem in un articolo del 1954 e a conoscenza di Derrida (che ne cita un'altra parte ne *La disseminazione*), si legge infatti:

«Toutes les sciences sont évoquées en bloc dans la Torah puisqu'il n'est rien qui soit en dehors d'elle [...]. Par conséquent, le Saint-béni-soit-Il, n'est rien qui soit en dehors de la Torah et la Torah n'est rien qui soit en dehors de Lui. Voilà pourquoi les sages de la Kabbale ont dit que le Saint-béni-soit-Il était la Torah»⁷⁸.

Riecheggiano in questo passo alcune tesi molto diffuse tra i cabbalisti; tra le altre, quella secondo la quale la Torah, proprio nella materialità delle sue lettere, non sarebbe altro che il *corpo* di Dio. Questo spiega l'uso di seppellire, come se fosse un morto, il rotolo della Torah per uso sinagogale nel quale fosse contenuto anche *un* solo errore di scrittura. Secondo la mistica ebraica, infatti, durante la Creazione l'infinità di Dio si sarebbe "concentrata" nelle 22 lettere dell'alfabeto ebraico, ognuna delle quali pertanto rispecchierebbe materialmente⁷⁹ un aspetto della realtà.

Nella Cabbala la centralità *unica* della Torah quanto al suo valore sacro e speculativo, fa sì che questo testo sia considerato non solo superiore ma anche *anteriore* alla totalità dell'esistente. Ogni parola, ogni singola lettera nel suo significato fonico, nel suo valore numerico e persino nella materialità della sua grafia, costituisce qui un aspetto della realtà; non il suo corrispondente metaforico, ma la realtà stessa; oppure il suo schema, l'insieme delle idee archetipiche guardando le quali Dio ha creato il mondo⁸⁰. Per la Cabbala, infatti, la Creazione è un processo di emanazione di Dio (*l'En sof*, l'Uno nascosto e ineffabile) che si dispiega in dieci sfere di luce (*sefirot*), attraverso le quali sono creati tutti gli aspetti della realtà; più che la staticità del Pleroma, però, è qui apprezzato il dinamismo di questo processo, mai interamente compiuto. La creazione del mondo è anche rivelazione di Dio, e viceversa. Compito del mistico, allora, non è solo quello di ripercorrere per intero le *sefirot* dall'ultima sino alla prima, come in uno percorso gnostico, ma di partecipare al processo stesso dispiegando gli infiniti intrecci significanti

⁷⁸ M. Idel in J. Cohen, R. Zagury-Orly (2003), p. 136.

⁷⁹ Le lettere dell'alfabeto ebraico fungono infatti anche da numeri. Ogni parola composta da lettere, allora, alberga in sé, per i cabbalisti, anche un significato cifrato, fatto di numeri e segrete corrispondenze con altre parole dello stesso valore numerico, che risultano essere così intercambiabili nella frase; procedura questa (la *gematria*) che costituisce uno dei molti modi, singolari o combinabili tra loro, attraverso i quali il cabbalista lascia che il testo sveli i suoi molti sensi nascosti. Questa vertiginosa *ars combinatoria* costituisce il metodo attraverso il quale il mistico continua e completa la Rivelazione a partire dal testo della Torah, contribuendo in tal modo alla Creazione medesima o, in altre versioni, alla sua redenzione dalle forze del male. Per questo è detto nella tradizione ebraica che "il giusto [*zaddik*, il pio] è fondamento del mondo"; pensiero poi ripreso, tra gli altri, anche da Lévinas (2004), p. 76.

⁸⁰ Cfr. G. Busi, E. Löwenthal (1995), pp. VII-VIII: «La *Torah* è considerata preesistente alla formazione del mondo e racchiude pertanto non solo il racconto della genesi, delle vicende storiche del genere umano e dei precetti che regolano la vita d'Israele, ma anche il progetto stesso della creazione. [...] Dietro a ogni racconto biblico, e al di là di ciascun precetto elencato nei libri della Scrittura, si trova la verità nascosta». Compito del mistico ebraico, tuttavia, non è solo quello di giungere ad un rapporto intuitivo con la divinità attraverso la verità, ma consiste nella *fattiva* collaborazione alla Rivelazione-Creazione; al punto che Scholem ha messo in dubbio l'efficacia di tradurre il concetto ebraico di *Kabbalah* (Tradizione) con quello occidentale di "mistica", troppo compromesso con il pensiero speculativo cristiano.

che le *sefirot* intrattengono tra loro e con i “32 meravigliosi sentieri della saggezza”, vale a dire le ventidue lettere dell’alfabeto più i dieci numeri fondamentali. Ognuno di questi sistemi (*sefirot*, lettere e numeri), infatti, pur di per sé indipendente e sufficiente a ripercorrere il cammino della Creazione, viene dai mistici ulteriormente combinato con gli altri due, per svelare tutti i più minuti aspetti (o segreti) della realtà divina. Da qui la grande solennità legata alla figura del “saggio” e a tutto ciò che la riguarda, che è possibile riscontrare dappertutto nella religione ebraica, anche in quegli approcci meno inclini al lato mistico, e persino negli strati popolari.

Queste sommarie indicazioni dovrebbero bastare per permettere di comprendere la dottrina secondo la quale Dio e la Torah sono la stessa cosa: Dio, infatti, si rivela nella Torah, ma non come un autore fa con il suo libro, cioè “esprimendosi”, ma realmente, “esponendosi” in essa. Come vedremo, il contenuto della Rivelazione, per la Cabbala, non sono né il Decalogo né i racconti storici, ma Dio stesso. Occorre aggiungere che questa dottrina non è condivisa da tutte le tradizioni in cui l’ebraismo si manifesta, e neanche da tutta la tradizione cabbalistica, ma la sua forza d’attrazione è indubbia ed è riscontrabile un po’ dovunque nelle grandi opere della sua letteratura, direttamente o indirettamente.

Ora, a parere di Idel, Derrida avrebbe generalizzato, secolarizzandola, questa concezione cabbalistica, adottando nei confronti di ogni altro testo la stessa considerazione ermeneutica che i cabbalisti riservano solo al testo sacro, e sostituendo il “Non c’è nulla fuori della Torah” con un più laico “Non c’è nulla fuori del testo”. Ogni testo, al pari della Torah, conterrebbe infatti infiniti significati:

«ma modeste lecture de Derrida m’a appris que chez ce penseur, le texte est conçu comme porteur d’un nombre infini de significations et que son système est en fait une lecture alternative, légèrement laïcisée, de la formule kabbalistique identifiant le texte canonique à Dieu»⁸¹.

Tuttavia, mentre l’infinità dei sensi della Torah derivava dalla presenza immanente ad essa del suo Autore (o addirittura dalla loro identità, come si è visto), nell’ermeneutica di Derrida questa infinità deriverebbe invece precisamente dal motivo opposto, cioè dalla sua sparizione, dal venir meno del “centro” e della sua funzione trascendentale:

Pour Recanati, le livre de la Torah était le prisme transparent où l’on pouvait percevoir le Dieu infini. Pour Derrida, le texte est le prisme qui permet de découvrir une infinité de signification. Ce qui change, c’est la nature de l’infini pris en compte par chacun des deux penseurs»⁸².

In tal senso, la teoria di Derrida sarebbe la conseguenza di un processo di secolarizzazione e democratizzazione (tutto moderno) dell’approccio elitista proprio della Cabbala, dove l’infinità delle interpretazioni non è garantita più da Dio, ma dalla comunità poten-

⁸¹ M. Idel in J. Cohen, R. Zagury-Orly (2003), p. 140.

⁸² Ivi, pp. 140-41.

zialmente infinita dei lettori.

Questo tentativo compiuto da un importante studioso della Cabbala resta per noi assai importante: sia perché rompe un tabù degli studi derridiani legato all'appartenenza ebraica di Derrida, sia come apripista nella considerazione delle fonti cabbalistiche agenti nella sua opera, sia per lo specifico punto preso in esame e tutt'altro che secondario, come si è visto, per una corretta comprensione della stessa⁸³. Tuttavia, esso resta a nostro avviso viziato da gravi limitazioni, di diversa natura. Anzitutto, perché Idel sembra considerare sia le "teorie" di Derrida sia quelle cabbalistiche sul testo, alla stregua di semplici teorie "ermeneutiche" (cosa che indubbiamente *anche* sono), misconoscendo invece totalmente l'aspetto *prassico* che tentiamo di mettere in rilievo tanto nelle une quanto nelle altre, e che non può essere ridotto né ad un metodo né ad una filosofia e neanche ad una tecnica. Secondariamente, perché questa considerazione esclusivamente *euristica* del pensiero derridiano della testualità e della scrittura, porta inevitabilmente Idel a concepirlo in termini di "secolarizzazione", categoria come vedremo ancora troppo compromessa con il pensiero cristiano per essere in grado di spiegare il fenomeno della decostruzione. Infine, perché a causa di una conoscenza assai modesta dell'opera derridiana, Idel attribuisce al pensatore francese concezioni ad un dipresso opposte a quelle di cui abbiamo cercato fin qui di rendere conto: cioè il valore *metaforico* del testo, o il suo carattere *totalizzante*⁸⁴.

Prima di Idel, anche Umberto Eco aveva rilevato affinità sorprendenti tra la concezione derridiana del testo e quella cabbalistica. In un libro del 1984 intitolato *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Eco considerava le ermeneutiche "infinitiste" contemporanee (quelle cioè che considerano il libro alla stregua di un simbolo infinitamente interpretabile) come una reviviscenza secolarizzata dell'"ermeneutica" cabbalistica. Proprio come gli spazi bianchi della Torah nascondono un altro testo che Dio rivelerà nell'età

⁸³ È indubbio che la veemenza della risposta di Derrida alla critica habermasiana del suo lavoro, ancorché motivata, ha frenato di parecchi anni una migliore comprensione del suo pensiero. Da allora, il tema dell'ebraicità di Derrida è stato accantonato dagli studiosi con un gesto di "correttezza politica" assai discutibile, visto che invece proprio lui da allora prese a moltiplicare i riferimenti diretti alla cultura ebraica e a chiarirne la propria dubbiosa appartenenza; gesto che si è protratto sino a pochi anni prima della sua morte. Solo alla fine del 2000, infatti, si svolse a Parigi un convegno su questo tema, al quale lo stesso Derrida prese parte. In effetti, nella risposta di Derrida ad Habermas contenuta in una lunga nota di *Limited inc.*, di ebraismo o di misticismo non si parla affatto; tutta l'attenzione invece è posta sulle procedure che hanno ispirato la lettura del filosofo tedesco e sulle implicazioni teoriche e politiche che sottendono, che a parere di Derrida stanno in un contrasto ipocrita con le teorie dello stesso Habermas sulla comunicazione e la sua "etica" (e che sono il bersaglio polemico del libro stesso). A meno che non si voglia vedere – è la nostra ipotesi – proprio in queste sottili analisi sui protocolli di lettura (anziché nella polemica sui contenuti), il tratto distintivo di un approccio *ebraico* al testo letterario (e a quello della realtà): tutto teso all'esigenza "personale" di ricercare la *giustizia* di un'interpretazione, anziché affermare criteri di verità sedicenti "neutrali" o "obiettivi" che celano, invece, l'imposizione violenta, all'altro, di un'identità fittizia.

⁸⁴ Cfr. ivi, p. 140: «Derrida ne me semble pas s'être totalement dégagé des implications de la source médiévale qu'il adapte et adapte. Car enfin, et c'est là un point capital pour notre sujet, le livre demeure une importante métaphore de la réalité». Cfr. inoltre, ivi, p. 141: «En revanche, l'un comme l'autre [Recanati e Derrida] affirment de façon absolue le caractère totalisant du texte».

messianica (è il concetto cabbalistico della “nuova Torah”), così la decostruzione mette in una infinita *deriva* semantica le parole di un qualsiasi altro testo a partire dalla supposta illimitatezza della loro “combinabilità”.

«Si legga l'appassionante dibattito avvenuto tra John Searle, uomo denotativo e letterale, che crede che la menzione *copyright* voglia dire che un brano non può essere riprodotto senza permesso, e Jacques Derrida che, quanti altri mai rabbinico e cabbalistico, dalla semplice menzione del *copyright* trae occasioni per infinite inferenze sulla fragilità dell'altrui linguaggio, e la sua infinita decomponibilità. [...] Ridotta al rango di *Torah*, la parola di Searle, infinitamente decostruita, dà modo a Derrida di leggere altro, sempre Altro da ciò che l'avversario credeva di dire e *da cui è stato detto*»⁸⁵.

Come si vede, anche Eco al pari di Idel ritiene la decostruzione il frutto della secolarizzazione delle pratiche ermeneutiche cabbalistiche. Ma il pericolo che entrambi vedono in questo genere di tentativi, cambia dall'uno all'altro studioso in virtù della diversa prospettiva teorica (o religiosa?) che essi abbracciano. Per Idel, infatti, l'“ateismo” della decostruzione rende *impossibile* quella infinità delle interpretazioni che erano *garantite* solo dall'immanenza di Dio nel testo (sacro), e che sono funzionali alla tradizione di ciò che si potrebbe definire qui un certo ebraismo “istituzionalizzato”. Nell'approccio ermeneutico di Derrida, spiega Idel, il rapporto tra autore e libro è tutto a favore del secondo (dunque, in realtà, del lettore). Ora:

«Ce n'est pas l'éclipse de l'auteur qui a permis le développement d'une herméneutique créative dans la Kabbale, mais au contraire l'affirmation de son omniprésence indélébile au sein du texte qui crée simultanément un procès d'omnisémiosis»⁸⁶.

Al contrario, per Eco l'“ateismo” della decostruzione rende *necessaria* quell'infinità di sensi che, nella prospettiva di un certo cristianesimo forse non troppo istituzionalizzato, risulta inficiare la possibilità di vivere *sentitamente* la dimensione simbolica, che per essere efficace dev'essere ricca e polisemica sì, ma finita:

«È difficile dire se l'ermeneutica heideggeriana porti necessariamente a queste conclusioni. In ogni caso a queste conclusioni porta ogni pratica ermeneutica che decida di intendere ogni testo come simbolo e quindi come infinitamente interpretabile e, come si suol dire oggi, *decostruibile*. Detto in termini crudamente semiotici, una espressione a cui corrisponde una nebulosa non codificata di contenuti può apparire la definizione di un segno imperfetto e socialmente inutile. Ma per chi vive l'esperienza simbolica, che è sempre in qualche modo l'esperienza del contatto con una verità (trascendente o immanente che sia), imperfetto e inutile è il segno non simbolico, che rinvia sempre a qualcosa d'altro nella fuga illimitata della semiosi. L'esperienza del simbolo sembra invece, a chi la vive, diversa: è la sensazione che ciò che è veicolato dall'espressione, per nebuloso e ricco che sia, viva in quel momento *nell'espressione*»⁸⁷.

A nostro avviso, la proposta interpretativa di Idel e di Eco (unica, ancorché condivisa da

⁸⁵ U. Eco (1984), pp. 232-33.

⁸⁶ M. Idel in J. Cohen, R. Zagury-Orly, p. 141.

⁸⁷ U. Eco (1984), pp. 230-31.

angolazioni lontanissime) è segnata da una grave limitazione, che è quella di considerare la decostruzione alla stregua di una teoria ermeneutica, dunque ancora come una filosofia. In tal senso, il piano sul quale quest'ultima è costretta a muoversi e a confrontarsi nelle loro analisi, è ancora quello della *verità*, che nel disegno di Derrida invece risulta essere come si è visto solo *una* funzione del testo stesso.

Più articolata, invece, l'interpretazione derridiana di Habermas ne *Il discorso filosofico della modernità* (1985), che si serve di questi aspetti ermeneutici del dibattito filosofico di allora per muovere alla decostruzione una critica globale. Nonostante i suoi sforzi per negarlo, infatti, Derrida resterebbe vicino alla mistica ebraica. In particolare, a quella particolare tradizione "eretica" che considererebbe la "Torah orale" più importante della "Torah scritta"⁸⁸, prefiggendosi lo scopo di secolarizzare la Rivelazione facendo a meno di Dio.

«La concezione grammatologica derridiana di una scrittura originaria le cui tracce suscitano tanto più interpretazioni, quanto più divengono inconoscibili, rinnova il concetto mistico della tradizione come di un accadere dilatorio della rivelazione. [...] La decostruzione praticata con insistenza è il lavoro paradossale di una prosecuzione della tradizione in cui l'energia salvifica si rinnova unicamente tramite l'esaurimento»⁸⁹.

In tal senso, la decostruzione lungi dal superare la modernità farebbe ritorno a quel luogo storico in cui già una volta la mistica si era convertita nell'Illuminismo. Con questa aggravante: che senza più la sorgente luminosa rappresentata da Dio, la forza dirompente della mistica diretta contro dogmi ed istituzioni, finisce solo per avallare il fascino della ciarlataneria⁹⁰. Si capisce perché simili affermazioni abbiano potuto urtare Derrida. Occorre aggiungere subito, infatti, che due fondamentali pilastri di questa interpretazione habermasiana da tempo sono stati superati dalla critica, vale a dire: 1. che il pensiero della *différance* sia una semplice variazione e continuazione del tema heideggeriano della "differenza ontologica" (che invece rende possibile), e 2. che, di conseguenza, come per il suo presunto maestro, viga anche per Derrida l'imperativo storico di "superare" la metafisica. Senza tener conto poi del fatto che le dinamiche tra Torah scritta e orale non sono affatto così lineari come Habermas le presenta, né prevedono per forza una secolarizzazione del messaggio biblico, anzi⁹¹.

Nonostante queste ed altre limitazioni, i tentativi di Idel, Eco ed Habermas, ci permettono oggi di parlare della decostruzione senza tacere l'evidente riferimento ad una tradizione di pensiero smisurata e sconosciuta, che per secoli ha costituito una sorta

⁸⁸ Nella cultura giudaica "Torah scritta" sono i libri canonici che costituiscono la Bibbia ebraica, cioè il Pentateuco. La "Torah orale" invece è costituita dai commenti alla Torah scritta raccolti nella Mishnah e nei due Talmud (Babilonese e di Gerusalemme).

⁸⁹ J. Habermas (1987), pp. 186-87.

⁹⁰ Ivi, p. 187.

⁹¹ Cfr. pure il noto passo citato da Lévinas (certo non un eretico!) in *Au-delà du verset*, citato in D. Banon (2009), p. 81: "La Legge Orale sostiene di parlare di ciò che dice la legge Scritta. Ma la Legge Orale ne sa di più".

di terreno “rimosso” della cultura occidentale filosofica e religiosa: l’ebraismo. Sarebbe facile, infatti, riconoscere gli elementi della concezione testuale (nel senso ampio) di Derrida come momenti di una più vasta appartenenza culturale che, con la centralità della scrittura, si è sempre identificata.

La strategia *interstiziale e supplementare* che la decostruzione inscena, per esempio, ha il suo grande precedente nella pratica del commento tipica della cultura religiosa ebraica, dove la centralità sacrale della Torah raggiunge un tale livello di importanza, da risultare *incommensurabile* rispetto alle proprie interpretazioni; le quali, *proprio per questo motivo*, assumono una dignità quasi a sé stante e per niente vicaria, come invece è portata a figurarsi una mente occidentale. La pratica di una *lettura* che si esplica “scrivendo”⁹², la decostruzione stessa insomma, lungi dall’essere un’invenzione novecentesca, costituisce l’esperienza *quotidiana* dell’ebraismo praticato, quello della *Miqra* (“lettura”). Questo termine in ebraico indica tanto la Bibbia (l’espressione “Scritture” è cristiana, e dovrebbe far riflettere su un certo logocentrismo) che la convocazione dell’assemblea per la lettura della Torah. Un momento particolarmente importante della *miqra* è quello in cui il *meturgeman* (“traduttore”) sale sulla pedana dell’assemblea per commentare oralmente, spiegare, abbellire – in aramaico, a ricordo della deportazione babilonese – i passi del Pentateuco appena letti. L’insieme scritto di questi commenti costituisce il *midrash*, la tipica modalità del commento biblico. In esso:

«Non si tratta [...] di raggiungere la parola che si è ritirata, e neppure di raggiungere l’autore o la sua intenzione. La lettura non mira a raggiungere la parola che *precede* lo scritto; ciò che qui importa è la parola che *segue* lo scritto, che lo mette in movimento, quella che fa sorgere il senso dall’interno della rete delle lettere scritte. In ciò la lettura è *operatrice* di senso. Essa non è semplice ripetizione; è modalità di trasformazione, creazione»⁹³.

Il commento acquista così una dignità specifica, dovuta alla circostanza che ogni intervento possibile si muove già nel solco di un qualcos’altro, la Torah, che come tale non è mai posta in rapporto di paragone; il commento, insomma, diventa l’*unica* forma possibile di iniziativa letteraria o filosofica. Tutto è già *ripetizione*: l’affinità con le concezioni di Derrida è evidente⁹⁴.

Come la decostruzione, anche il *midrash* si muove su un piano interstiziale e parassitario, nella convinzione che ogni versetto, ogni parola, fin anche ogni singola lettera, alberghino in sé una forza semiotica deiscente (“Ogni versetto si *apre* a molteplici letture”, dice il Talmud), disseminata tra le maglie del testo.

⁹² Cfr. POS, p. 116: «[...] io leggo scrivendo: lentamente, godendo a prefare a lungo ogni termine».

⁹³ D. Banon (2009), p. 39.

⁹⁴ Cfr. MAR, p. 378: «La ripetizione non rifà il libro, ne descrive l’origine in seguito ad una scrittura che non gli appartiene ancora o non gli appartiene più, che finge, ripetendolo, di lasciarsi comprendere in esso. Ben lungi dal lasciarsi soffocare o chiudere nel volume, questa ripetizione è la scrittura prima. Scrittura originaria, scrittura che espone l’origine, che insegue i segni della sua sparizione, scrittura desolata d’origine».

«Aggiungiamo che l'approccio alla Bibbia considerata come un tutto e un'unità va di pari passo con un'esegesi "frammentarista", locale; parole, frasi e pezzi di versetti vengono spiegati per se stessi, indipendentemente dal loro contesto prossimo o lontano, ma tenendo conto della struttura specifica della lingua. Tutto si svolge come se si avesse un rilancio del significante nella sua ambiguità. È dunque all'interno dell'*intra-testo* che si dispiega il *midrash*. I suoi interstizi, le sue "lacune", i suoi vuoti lo rendono significante non tanto come errori – semplici lati negativi di una verità che si dissimulerebbe per mezzo di essi – quanto come fonti di un appello pressante all'interpretazione»⁹⁵.

Ogni iniziativa così fa già parte di un contesto, che però non è mai completamente determinabile, e che genera altri contesti con la stessa caratteristica. Impossibilitati ad esporre un'origine assoluta del discorso, anche nella loro struttura i libri di Derrida rispecchiano un approccio al testo senza garanzie d'unità e di appartenenza *complete*. Ogni testo, suo o altrui, è come il Talmud, oceano di citazioni, rimandi, teorie, innesti, conversazioni di scuola, spiegazioni, domande, tessitura senza inizio né fine, senza bordi precisi che assicurino la padronanza di un'intenzione o la proprietà di un solo autore.

Per quanto riguarda poi la differenza seminale, la disseminazione, se ne può ritrovare il principio sin dentro le particolarità della scrittura ebraica, ultimo caso sopravvissuto di un ceppo che comprendeva anche l'aramaico. Si potrebbe dire che l'ebraico stia a metà strada tra la lingua fonetica e il geroglifico, senza essere completamente né del primo né del secondo tipo. Ciò che viene scritto, infatti, è una radice consonantica invariabile, sulla quale solo in un secondo tempo un sistema di punteggiature viene a distinguere le vocali, gli accenti la cantillazione e la versificazione le singole frasi. Ogni singola radice, pertanto, è come un fusto al quale supplementi di vario genere, innestati in un secondo tempo, vengono a conferire una specifica fisionomia, e che può pertanto "significare" con minime variazioni cose anche assai diverse⁹⁶. Si aggiunga che il testo della Torah per uso sinagogale è scritto in questo modo, cioè come un'unica serie di consonanti che si susseguono senza cesure, e in cui solo chi le conosce può isolare nella rete segnica le singole parole scritte, che sconfinano perciò l'una nell'altra, producendo una catena fluida di significati interstiziali⁹⁷. Gli spazi bianchi tra parola e parola (che si danno, come il "tra" e i "*blancs*" derridiani, sottraendosi all'essere) sono allora ciò che produce il gioco significante, ciò che impedisce alla lingua di essere totalmente decifrabile, il suo segreto⁹⁸. In tal senso, la recitazione del testo costituisce già *una* forma di comprensione.

Va da sé che la tradizione cabbalistica si è appoggiata a queste particolarità della

⁹⁵ D. Banon (2009), p. 93.

⁹⁶ È appena il caso, qui, di ricordare il concetto derridiano di "innesto" (*greffe*), che espropria il testo della pretesa di una genealogia unica, certificabile. L'innesto, infatti, è un supplemento (una citazione, per esempio) che, benché "secondo" rispetto al testo, ne modifica la natura a ritroso, ne parassita le risorse permettendogli però di sopravvivere.

⁹⁷ Cfr. D. Banon (2009), p. 43-46.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 203-205.

scrittura ebraica per le sue speculazioni più ardite. Con semplici spostamenti di accenti o punteggiature, i mistici ebrei possono manipolare il testo senza fine, attraverso fusioni, combinazioni, trasformazioni, permutazioni, ecc., e ricavando così dalle parole di un brano costellazioni di parole sempre nuove. Ma naturalmente i cabbalisti non si fermano a queste “felici” particolarità della loro lingua, e come si è già detto spingono la loro riflessione fin dentro il significato numerico delle parole, la loro pregnanza etimologica, le omofonie e persino sul valore metafisico della forma di ogni singola lettera dell’alfabeto, visto come un calco perfetto della realtà. Sulla scorta di tali metodi:

«il cabbalista scompone interi versetti biblici, o singole parti di essi, per trasformarli in nuove unità significanti, in base a precise norme di equivalenza e di intercambiabilità delle lettere; dalla sostituzione di un termine con un altro di egual valore numerico [...], alla suddivisione della parola in componenti di significato autonomo, fino al ricorso all’acrostico e ad argomentazioni paraetimologiche, il caleidoscopio della tradizione ebraica può vantare un repertorio di sottigliezze linguistiche che non hanno pari in alcuna cultura moderna»⁹⁹.

Non bisogna mai dimenticare, tuttavia, che il senso di tutte queste attività è di ordine strettamente religioso: attraverso queste operazioni il mistico partecipa alla Creazione perché *continua* la Rivelazione. Il primo presupposto di questo profondo convincimento sta nell’idea che tanto la Creazione quanto la Rivelazione non siano eventi dati una volta per tutte, ma *in fieri*. Secondo la Cabbala, infatti, la Rivelazione non consisterebbe nel dono della Legge, dei precetti liturgici o del racconto della storia di Israele, ma nella rivelazione di Dio stesso agli uomini: la Torah non avrebbe altro *contenuto* che Dio stesso. In questo senso, Rivelazione e Creazione coinciderebbero. Il secondo presupposto dell’attività mistica, consiste nell’idea che tutto ciò che Dio rivela di sé in questo evento originario, non è altro che il suo Nome. Il Nome di Dio, infatti, è espressione *diretta* dalla sua onnipotenza. Da qui la convinzione che la Torah consista di un lungo, ininterrotto insieme di nomi e appellativi divini, di diversa forma e lunghezza o, secondo altre versioni, della combinazione infinita del Nome per eccellenza, il Tetragramma¹⁰⁰. L’attività del saggio, in un certo senso, sta tutta qui, nella ricerca di questi Nomi, o della logica disseminata che presiede alla s-combinazione infinita del Tetragramma. È in tal senso che esso, continuando la rivelazione di Dio attraverso la scoperta dei suoi Nomi, continua l’opera della Creazione stessa¹⁰¹.

⁹⁹ G. Busi, E. Löwenthal (1995), p. XXX.

¹⁰⁰ Su questi temi, cfr. G. Scholem (1998), p. 65: «La *Torah* è dunque un tessuto vivente, un *textus* nell’accezione più propria del termine, dove la trama è composta dal Tetragramma, che costituisce, in modo nascosto o palese, il motivo di fondo e il filo conduttore, e dove esso ritorna in tutte le metamorfosi e le variazioni possibili. [...] Dio ha unito [...] le lettere di questo Nome con quelle dell’alfabeto, le ha permutate e combinate, le ha scambiate l’una con l’altra secondo determinate leggi, formando così gli altri Nomi e appellativi (*kinnuyim*) divini. E il ripetersi di tale processo con questi elementi ha dato vita infine a quel sistema di lettere che ci comunica qualcosa attraverso la frasi ebraiche leggibili nella *Torah*».

¹⁰¹ Cfr. G. Scholem, (1980), p. 53: «Tutta questa concezione della Torah nel senso di un nome non significa che si tratti di un nome che potrebbe essere pronunciato come tale, e non ha neanche nulla a che fare con una concezione razionale della possibile funzione sociale di un nome. Affermare che la Torah è il

Conseguenza fondamentale di tutto ciò è la concezione non comunicativa del linguaggio: anche per i cabbalisti, infatti, esso non “vuol dire” niente:

«Per i cabbalisti il fatto che Dio porti ad espressione se stesso nel linguaggio – anche se poi questa espressione può risultare lontanissima dalle umane possibilità di conoscenza – è infinitamente più importante di qualsiasi “significato” o “messaggio” specifico che tale espressione potrebbe comunicare. Giacché il linguaggio di Dio è un assoluto che si dispiega nelle sue manifestazioni in tutti i mondi secondo molteplici significati, e di qui anche la lingua umana, benché rivolta in apparenza alla comunicazione, trae la propria dignità»¹⁰².

D'altra parte, se si accetta il principio cabbalistico secondo il quale Dio ha creato il mondo con la Torah, se la Torah contiene il mondo intero, allora non si può più pensare che questo testo e le parole di cui si compone veicolino un senso determinato a partire da una lingua data (l'ebraico) che “rispecchierebbe” quel mondo, ma si è costretti a pensare alle parole che lo costituiscono, alle lettere e alle infinite combinazioni possibili a partire da queste, come ad una vera e propria macchina per generare significati; una pura *scrittura*, slegata perciò da ogni possibile referenza a quel mondo presunto preesistente che essa dovrebbe “denotare”, e che invece contiene *a priori*. È l'idea derridiana, insomma, di una scrittura prima della voce e non solo, già ampiamente presente nella mistica ebraica¹⁰³.

Occorre aggiungere che, come nella decostruzione derridiana, anche per i mistici dell'ebraismo il significato letterale delle Scritture non perde dignità, ma costituisce solo uno dei quattro strati di senso (il più esterno) che rivestono la Torah, e che costituiscono, tutti insieme, il *Pardes* (“Paradiso”, sottinteso “dei saggi”), acronimo di: *Peshat*, senso letterale, *Remez*, senso allegorico, *Derasha*, interpretazione omiletica, *Sod*, significato mistico¹⁰⁴.

Ora, chi credesse che queste pratiche e queste concezioni siano estranee al pensiero di Derrida, filosofo “francese” e “postmoderno” formatosi nel confronto esclusivo con la tradizione occidentale, la cui ascendenza ebraica costituirebbe solo una “nota di

nome di Dio significa dire che Dio vi ha dato espressione al suo essere trascendente, o almeno a quella parte del suo essere che può essere rivelato alla creazione e attraverso la creazione». Da questa concezione dei Nomi di Dio, derivano anche gli aspetti magici e teurgici della Cabbala.

¹⁰² G. Scholem (1998), p. 67.

¹⁰³ Ad esempio nell'opera del cabbalista Israel Sarug, attivo intorno al 1600, secondo il quale questo dinamismo del linguaggio avrebbe origine in Dio stesso, attraverso un moto impresso alle lettere dalla volontà di sé presente nell'*En-sof*: «A partire da questo moto intimo comincia a ttersi, nella sostanza stessa dell'*En-sof*, la veste primordiale, in ebraico *malbus*. È questa la vera *Torah* originaria, nella quale – e ciò è davvero notevole – la scrittura, la segnatura nascosta in Dio, precede il discorso, così che il linguaggio nasce, in ultima analisi, dal farsi suono della scrittura e non viceversa» (ivi, p. 68).

¹⁰⁴ Cfr. G. Scholem (1998), p. 74. Sulla conoscenza da parte di Derrida di queste fonti cabbalistiche, si veda questo passo degli inizi degli anni Ottanta, riportato in CIR, pp. 103-104: «In rapporto con la singolare partitura di queste quattro epitomi [...] scopro il modello quaternario di un discorso paradisiaco della “razionalità” ebraica, da precisare, ecc.: 1. *Pshat*, la letteralità denudata come un glande, 2. *R'Emez*, cripta, allegoria, segreto, parola sviata, 3. *Drash*, la moralità, l'omelia, l'eloquenza persuasiva e da pulpito, 4. *Soud*, profondo, cabbalistico... sebbene il *PaRDeS* di questa partitura, e ce l'ho “nel sangue”, non corrisponda a quello che si impone a me, qualche traduzione laboriosa non è proibita».

colore” nei suoi testi, o peggio un modo per “depistare” lettori altrimenti prevenuti rispetto alle sue origini ebraiche, si preclude così una parte considerevole della sua speculazione, che invece di questi “metodi” si serve *costantemente* e in questa rarefatta ma concentratissima atmosfera di speculazioni linguistiche, concezioni mistiche e riferimenti dottrinali, respira; benché tutto ciò non escluda affatto un confronto altrettanto costante della decostruzione con la filosofia (inutile aggiungere “occidentale”). Ne diamo qui di seguito solo un esempio, tratto da *Envois*, che ci tornerà utile più avanti, quando ci occuperemo degli altri aspetti fondamentali della decostruzione.

Insieme al coevo *Glas*, di cui è lo stesso Derrida a rivendicare il carattere “apocalittico” e cifrato¹⁰⁵, gli *Envois* contenuti ne *La carte Postale*, sono una miniera di esercizi cabbalistici del tipo appena descritto. Costituiti dai resti di una corrispondenza recentemente distrutta dal fuoco e di cui resta impossibile stabilire mittente e destinatario, né se fu «très correspondante»¹⁰⁶, si presentano come lacerti privi di una regola comune, e separati tra loro sempre da uno spazio di 52 *blancs*, di cui l’autore dice trattarsi di una cifra «simbolique et secret – bref un cryptogramme savant, entendez tres naïf, qui m’avait coûté de longs calculs»¹⁰⁷. Lungo il corso dell’opera s’incontrano di continuo anagrammi, speculazioni su nomi comuni o di persona, parole che compaiono con le vocali “maiuscolizzate” a far leggere in sovrimpressione altre cose, e molti altri di quelli che lettori occidentali educati all’univocità del senso, scambierebbero per ameni giochi di parole o al meglio per creatività letteraria surrealista¹⁰⁸. Ora, alla lettera datata “7 septembre 1977” si legge, senz’altra introduzione:

«celle que j’appelle Esther. Tu sais, je te l’ai confié un jour, pour que je l’aime. Elle ou son nom, va savoir, et chaque lettre de son nom, de son syngramme ou de son anagramme. *La quête du syngramme Esther, tout ma vie*. Un jour je divulguerais, je ne les accepte pas assez encore pour le *leur* dire. Seulement ceci, pour toi, aujourd’hui»¹⁰⁹.

Difficilmente un brano di questo tipo potrebbe attirare l’attenzione di un lettore filosoficamente prevenuto, e troppo facilmente si sarebbe tentati di scavalcarlo come una forma di retorica letteraria senza contenuto speculativo, o come una concessione alle mode artistiche del tempo. Eppure in questo brano tutto è molto “letterale”, come può esserlo

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 172.

¹⁰⁶ CP, p. 7. Nonostante il tono generale di questi *Invii*, diciamo “intimo”, “amoroso”, nulla permette di escludere di riconoscere nel destinatario, almeno come *una* delle sue anime, la madre dello scrittore, di cui in CIR (pp. 148-49) Derrida ricorda come per tutta la vita le avesse spedito due lettere o cartoline a settimana.

¹⁰⁷ CP, p. 9.

¹⁰⁸ A tal proposito, cfr. quanto risposto dallo stesso autore all’intervistatrice che gli chiedeva lumi in proposito, in POS, p. 141: «Non sono giochi di parole. I giochi di parole non mi hanno mai interessato. Piuttosto, sono fuochi di parole: consumare i segni fino alla cenere, ma anzitutto e con maggior violenza, attraverso un brio eccitato, slogare l’unità verbale, l’integrità della voce, frangere o effrangere (*frayer ou effreyer*), come Lei diceva, la superficie calma delle “parole”, sottoponendo il loro corpo ad una cerimonia ginnastica [...]: il maggior rendimento possibile con la minore spesa».

¹⁰⁹ CP, p. 79 [corsivi nostri].

un'autobiografia¹¹⁰. Intorno al vocabolo "Esther" ruotano infatti almeno cinque strati di senso, tutti decisivi per l'auto-interpretazione derridiana. Vediamoli rapidamente:

1) Anzitutto, come Derrida ci farà sapere con dovizia di particolari in *Circonfessione*, Sultana Esther Georgette Safar era il nome di sua madre, della quale "Esther" appunto era il nome sacro. L'importanza autobiografica e speculativa di questa figura nella vita di Derrida è chiaramente esposta in ognuno dei 59 periodi o paragrafi di cui si compone *Circonfessione* (uno per ogni anno dell'età dell'autore a quell'epoca), opera dedicata proprio all'agonia della madre. Diciamo solo che in questo testo assai criptico essa rappresenta a volta a volta almeno *quattro* cose: 1. La figura della "madre ebrea" in generale, della cui funzione nella circoncisione (una sorta di sposalizio mistico con il bambino) e nella trasmissione dell'ebraicità, è ampiamente detto in tutto il libro; 2. Il *doppio* di Geoffrey Bennington – perché **G**(eoffrey) = **G**(eorgette) = **Esther** – e dunque del suo tentativo di costruire un "Derridabase", cioè una macchina capace di formalizzare la filosofia di Derrida, al punto da poterne dedurre tutte le proposizioni passate o future, come da una "matrice", una "forma madre", appunto¹¹¹; 3. *Chora*, cioè la figura della "sopravvivente assoluta"¹¹²; 4. Il Dio di sant'Agostino, al quale ci si confessa nonostante sappia già tutto, "per fare la verità".

2) In secondo luogo, Esther è il nome della protagonista dell'omonimo libro biblico che, presa in sposa dal re assiro Assuero, salva il suo popolo dallo sterminio progettato ai suoi danni da Hamane il Macedone, consigliere del re, grazie al suo ascendente presso il sovrano. La vicenda, che sta alla base dell'importante festa di *Purim* (le Sorti), si svolge tutta sul filo di una battaglia combattuta a colpi di missive, quelle di Haman ai dignitari del regno perché in un giorno stabilito massacrino tutti gli ebrei presenti nella loro città, e quelle di Esther alle comunità ebraiche delle stesse, perché facciano il contrario. Lettere e corrieri che veicolano la vita o la morte, *invii* che partono, s'incrociano, si per-

¹¹⁰ Cfr. POS, p. 138: «Ecco cosa cerco d'intendere, io, con questo timpano. Dico *io*, me lo dico, perché tutto ciò che scrivo è terribilmente autobiografico, ci se ne accorge subito. Incorreggibilmente autobiografico». Dichiarazione apparentemente ben strana, per chi crede che la decostruzione, almeno fino a quella data (1972), abbia parlato solo di "scrittura", fenomenologia, problemi testuali, ecc.

¹¹¹ G. Bennington è il coautore del libro, il quale è diviso in due bande che contengono il *Derridabase* e *Circonfessione*. Cfr. CIR, pp. 36-37: «[...] se G. ha fatto bene, come credo abbia avuto ragione di fare, e in modo impeccabile, questo teo-software capace del sapere assoluto di una serie non-finita di eventi, [...] eccomi privato di avvenire, niente più eventi a-venire da me, almeno in quanto io parli o scriva, salvo che scriva proprio qui, [...] cessando di sottostare alla sua legge, cose improbabili che destabilizzano, sconcertano, sorprendono a loro volta il programma di G., cose che insomma non avrà potuto, lui, G., non più di mia madre o della grammatica del suo teo-software, riconoscere, nominare, prevedere, produrre, predire, *unpredictable things* per sopravvivergli». Non è una indiretta conferma della nostra ipotesi di lettura il fatto che, per sfuggire alla chiusura di un sapere formalizzato, Derrida non trovi niente di meglio che parlare delle sue *origini ebraiche*? e che non trovi modo migliore per fare ciò che parlare di/con sua madre?

¹¹² Nel 1982, cioè molti anni prima della dolorosa esperienza dell'agonia di sua madre, Derrida scriveva in SOP, p. 29: «Allora, forse, sopravvive la madre, sopravvive sempre, fantasma o spirito, comparsa assoluta secondo la logica dell'ossequenza [*sic*] che ho nominato in *Glas*». Come è noto, il tema di *Chora* e della dimensione femminile che sottende, diviene sempre più centrale nelle opere tarde di Derrida. Vedremo in seguito in che rapporto sta con il tema della sopra-vivenza e della madre.

dono, sbagliano indirizzo, sono intercettati, deviati, o giungono felicemente a destinazione. È la metafora postale di cui Derrida si servirà poi così spesso per delineare la sua concezione della vita come sopra-vivenza: *invii* o doni, doni di morte sempre singolari, sempre destinati, ma mai in modo assoluto o da un mittente unico (l'Essere heideggeriano, per esempio), e quindi sempre perdibili, dirottabili, intercambiabili. Sorti, *chances* senza garanzie ultime: vita che prende la sua forma grazie alla morte che la abita e le resiste, o viceversa.

3) Esther, la Regina, la seconda moglie del re, è così in un certo senso anche la seconda madre di tutti gli ebrei, figura non solo della matrilinearità, ma anche della misteriosa forza di sopravvivenza incarnata dalle donne ebre¹¹³. Nel momento in cui Assuero approva i piani di Hamane, ella simboleggia la Sposa Ripudiata; e solo in un secondo tempo, quando egli ascolta le sue ragioni, ella torna trionfante ai piedi del Trono regale. Esther sarebbe insomma un altro nome della *Shekhinah*, una delle più popolari ed importanti figure della mistica ebraica, identificata con la decima ed ultima *sefirah*, detta *Malkut*. Questa figura importantissima è stata sovraccaricata dalla tradizione di tanti e tali significati, che sarebbe impossibile rendere pienamente conto qui della sua ricchezza simbolica. In generale, essa simboleggia il lato femminile di Dio che, già presente nella terza *sefirah*, *Binah*, la Madre superiore (potenza demiurgica da cui promanano le altre sette *sefirot*¹¹⁴), arriva quasi ad autonomizzarsi nella *Shekhinah*.

«Però la decima *sefirah* non rappresenta più un singolo membro dell'uomo, ma è vista come il femminile in genere che integra il momento umano-maschile, è contemporaneamente madre, sposa e figlia, anche se si manifesta in una maniera diversa in ciascuno di questi differenti aspetti. L'istituzione di un elemento femminile all'interno di Dio è ovviamente uno dei passi più ricchi di conseguenze che la Kabbalah abbia fatto e cercato di giustificare con un'esegesi di tipo gnostico. L'ebraismo rigorosamente rabbinico, non cabbalistico lo ha spesso considerato con una diffidenza estrema, l'apologetica cabbalistica ha spesso alterato con imbarazzo il suo senso, presentando il momento femminile della *Shekhinah* come un innocuo simbolo della provvidenza divina che guida la creazione; e tuttavia l'enorme popolarità che gli aspetti mitici di questa concezione hanno raggiunto nei più ampi circoli del popolo ebraico dimostra che qui i cabbalisti hanno fatto ricorso a uno degli impulsi fondamentali delle idee religiose più originali e durevoli dell'ebraismo»¹¹⁵.

La *Shekhinah* simboleggia anche il Regno (*malkut*), oppure l'ecclesia di Israele, la Sposa mistica¹¹⁶. Inoltre, nel suo ritorno verso la prima *sefirot*, *Keter* (la Corona o il Trono),

¹¹³ Sull'importanza delle donne ebre in storia del giudaismo, cfr. E. Lévinas (2004), p. 52: «Il controllo degli scambi di questa via difficile in cui il treno della storia messianica rischiava mille volte di deragliare è stato salvaguardato e comandato dalle donne».

¹¹⁴ Nella Cabbala, ognuna di queste altre *sefirot* rappresenta un membro dell'uomo divino, originario, l'*Adam Kadmon*, e culminano nella IX *sefirah*, *zaddik* (il giusto) identificato con il "fondamento fallico" del mondo.

¹¹⁵ G. Scholem (1980), p. 134.

¹¹⁶ In tal senso, prima dell'esilio la *Shekhinah* abitava nel Tempio, dentro il Santo dei Santi, equiparato al talamo nuziale. Dopo l'esilio, però, essa condivide le sofferenze del popolo, nell'immagine della Sposa Ripudiata, perché Dio ha preferito le altre nazioni ad Israele.

può raffigurare sia lo sposalizio mistico tra la madre ebrea e il bambino (Israele stesso), attraverso l'anello del prepuzio durante la circoncisione, di cui Derrida dice in *Circonfessione*¹¹⁷; sia il ritorno dell'anima alla sua più alta sede, sotto il trono di Dio. Ma soprattutto la *Shekhinah* simboleggia per i circoli cabbalistici più iniziatici, la Dimora di Dio dopo l'auto-esilio di questi nello *Tsimtsum*¹¹⁸: presenza tra gli uomini delle ambivalenti potenze giudiziarie di Dio, liberate dalla creazione, di cui parleremo più avanti¹¹⁹.

4) L'anagramma del nome Esther o Estér, in francese, di cui è detto nel passo riportato degli *Envois*, è naturalmente “*Reste*”, resto, di cui si è già detto l'importanza per il tema della sopra-vivenza. Ma il tema del resto e delle ceneri è fondamentale anche per intendere l'interpretazione derridiana della decostruzione come “brucia-tutto”, olocausto di parole e di concetti, quale è trattata per esempio in *Feu la cendre*. Il tema esplicito di questo breve testo è una frase indecidibile che chiude *La disseminazione*: «Il y a là cendre», cioè “là vi è cenere” o “vi è (la) cenere”, intorno alla quale ruotano più voci che cercano di renderne conto. Siccome riprenderemo l'importante tema più avanti, diciamo solo questo: “cenere” non è il *simbolo* di ciò che resta, ma un *altro* nome del resto, dell'indecostruibile. La decostruzione non è una filosofia, ma un olocausto in cui concetti, parole, significati sono scagliati l'uno contro l'altro e consumati sino alla cenere, lasciando emergere – benché in rovina e parzialmente illeggibile – l'inconsumabile, ciò che non si decostruisce: il nome, l'evento della singolarità, l'avvenire¹²⁰. Come vedremo, il nome proprio ricopre infatti nella decostruzione uno statuto particolare: la possibilità di nominare il *singolare* è legata alla possibilità paradossale che questo sia, in qualche modo, *sostituibile*, insomma che s'intenda l'espressione “nome proprio” per quella che è, un nome comune, e chi lo porta, a un tempo come unico e sostituibile.

5) Infine, legata alla radice della parola Esther, una assai interessante riflessione fatta da Idel su un possibile rapporto tra Derrida e il grande cabbalista sefardita del XIII

¹¹⁷ Cfr. CIR, p. 68. Tra le altre cose Derrida spiega la pratica da parte del celebrante la circoncisione, il *mohel*, di succhiare il glande del bimbo, dopo avervi versato del vino. A questa pratica erano invitate anche le madri; e nell'Algeria dove Derrida nacque, era diffuso ancora l'uso da parte di queste ultime di mangiare il prepuzio escisso, sopravvivenze di simbolismi andati perduti o proibiti nel corso dei secoli.

¹¹⁸ Nella speculazione del grande cabbalista cinquecentesco Isaak Luria, il termine *tsimtsum* indica la “contrazione” di Dio in sé stesso grazie alla quale ha inizio il processo di emanazione delle *sefirot* in cui consiste la Creazione. In questo “inabissarsi” e “ritrarsi” di Dio (e della sua potenza) in sé stesso, è liberato lo spazio che accoglierà l'opera della creazione. Ecco perché nella tradizione esoterica Dio è detto anche *Maqom*, il Luogo, perché “tutti i luoghi sono contenuti in Lui, ma Egli non è contenuto in alcun luogo”.

¹¹⁹ Per tutti questi temi, cfr. G. Scholem (1980), pp. 133-38. L'importanza della *Shekhinah* è rimarcata dal fatto che per i mistici il senso della redenzione consiste proprio nella sua riunificazione con Dio; azione che dipende dall'opera speculativa e pia dei “giusti”, dei saggi, che anche perciò sono detti “fondamento del mondo” (si ricordi *zaddik*, il fondamento fallico).

¹²⁰ Cfr. ad esempio FEU, p. 37: «Un giorno mi ha confidato – ma io non gli credo mai – che la prima lettera all'incirca di ogni parola I.L.Y.A.L.C. (*il y a là cendre*, vi è là cenere) era l'iniziale di un'altra parola, e che il tutto dava, ma in una lingua straniera, una dichiarazione completamente diversa, la quale ricopriva funzione di nome proprio, in codice, che di fatto non era altro che la sua firma cifrata». Seguendo questo indizio, si può arrivare a considerare gli indecidibili, questo *resto* della strategia decostruttrice in ogni ambito, né come “concetti” né come “parole”, ma piuttosto come *nomi*.

secolo Abraham Abulafia. Rifiutando l'adagio della letteratura rabbinica "Preserva i tuoi figli dalla logica", cioè la logica aristotelica e, per estensione, la filosofia greca, Abulafia riconosce invece quest'ultima come parte di un percorso di studi e di perfezionamento che va, appunto, dalla logica esteriore ed inferiore (aristotelica) a quella interiore e superiore (cabbalistica), la quale concerne non la combinazione dei concetti, ma quella delle lettere; motivo, quest'ultimo, ripreso in modo manifesto da Derrida ne *La disseminazione*. La scienza cabbalistica è concepita da Abulafia come una "distruzione" del testo (sacro), che mira a scoprire sotto il senso manifesto del dettato un senso segreto solo in apparente contrasto col primo, così combinando tra loro logica superiore ed inferiore¹²¹; che è quanto in un certo senso fa la decostruzione derridiana, come si è visto. Ora, il termine che Abulafia usa per nominare questa logica superiore è *SeTiRah*, "distruzione", che viene dalla radice *STR*, che è la stessa da cui viene il nome "eSTheR", che sarebbe insomma un altro nome della decostruzione. Ecco allora il senso della frase «La quête du syngramme Esther, toute ma vie». Non basta: il valore numerico della radice *STR* è 660, tanto quanto la formula messianica *het qes* ("il tempo della fine") nel libro di Daniele; il che significa, per Abulafia, che la quintessenza del segreto inerisce alle lettere stesse che esprimono la nozione di "mistero" (*SoTeR*), e che il segreto per eccellenza non è altro che quello escatologico¹²². In tal senso, Abulafia concerne la distruzione del testo non semplicemente come una tecnica esegetica, ma come parte integrante di un percorso di autoperfezionamento verso la dimensione profetica e messianica. È appena il caso di ricordare qui la riflessione derridiana sul "messianico"; ma soprattutto la convinzione di essere "l'ultimo degli escatologisti", segno in lui di una coscienza profetica che egli contrappone, nell'exasperazione delle sue pagine più intime e segrete, alla boria di coloro (indicati sempre con il neutro *leur*) che credono di sapere che cos'è e come dev'essere fatto un ebreo *autentico*¹²³.

Ora, se ci siamo dilungati su queste tematiche, certo dai più credute "folkloristiche" ed inessenziali, è per anticipare alcuni principi che lungi dall'essere secondari riteniamo invece fondamentali per comprendere l'anima della decostruzione. Innanzitutto, l'idea che la decostruzione come proposta di pensiero abbia dei precedenti e possa essere ricondotta, in una misura che resta da stabilire, ad una tradizione ampia ed articolata, quella della speculazione religiosa ebraica, in particolare cabbalistica. In secondo luogo, che il confronto che la decostruzione veicola tra ebraismo e filosofia occidentale non può

¹²¹ Cfr. M. Idel in J. Cohen, R. Zagury-Orly (2003), p. 150: «Ainsi donc, le mystère n'est pas l'approfondissement de quelque signification religieuse sous-tendue par le texte ordinaire. Il résulte dans une certaine mesure du démantèlement de l'ordre normal des mots et des lettres. Abulafia reconnaît la cohérence du texte interprété et il en préserve la structure, mais selon lui, aucune signification occulte ne saurait résulter de l'ordre fixe des lettres et des mots. Aussi l'émergence du sens caché est-elle étroitement liée à la déconstruction de la structure verbale».

¹²² Cfr. *ivi* p. 151.

¹²³ Cfr. CIR, pp. 107, 115, 195, 202, 257, ma un po' dappertutto. Per il tema della coscienza messianica, si veda l'ultimo capitolo del presente saggio.

essere limitato all'estemporanea considerazione prestata, qui o là nei libri di Derrida, a temi o figure biblici, ma deve essere spinta sino ad investire i "metodi", i gesti, lo stile medesimo della decostruzione, la sua interna logica, per così dire. In terzo luogo, che bisogna cominciare a prendere in considerazione il fatto che il piano espressivo sul quale si è sempre mossa la decostruzione non sia costituito dal pensiero filosofico, ma dalla pratica religiosa. Quarto, e per finire, la considerazione che l'attenzione teorica e, ancor più, la *pratica costante* di questi ed altri aspetti "esoterici" del suo pensiero, non allontanino affatto Derrida da un tipo di razionalità occidentale e illuministica, ma gli permettano anzi di scoprire il principio per accedere all'esperienza di una razionalità *veramente* universale – alla quale, come si sa, è legato il suo progetto di una democrazia a venire e assoluta.

4. Un pericoloso "forse"

L'idea di considerare la decostruzione come una pratica ("testuale", se si vuole, ma nell'accezione larga), ha come diretta conseguenza la necessità di non fidarsi più delle correnti distinzioni concettuali tra prassi e teoria: intesa come una prassi unitaria, identificabile *a priori*, pura insomma, essa risulterebbe infatti indistinguibile dal suo opposto, cioè dalla mera teoresi, dalla filosofia:

«Per definire la scrittura, il gramma, la dif/ferenza, il testo, ecc., io ho sempre insistito su valore di *pratica*. [...] D'altra parte, è evidente che, nel campo di una decostruzione delle opposizioni filosofiche, l'opposizione *praxis/theoria* deve essere prima di tutto analizzata [...]. Anche per questa ragione, la decostruzione sistematica non può essere un'operazione né semplicemente teorica né semplicemente negativa. Bisogna stare sempre attenti perché il valore di "pratica" non venga "riappropriato"»¹²⁴.

Abbiamo visto infatti come la decostruzione sia sì una pratica, ma "paradossale": una strategia senza finalità, che tuttavia (o proprio perciò) genera effetti di resistenza locale al sistema della concettualità filosofica che vorrebbe richiudersi su di essa. La decostruzione ne fora l'orizzonte dialettico, il cerchio della comprensione in generale.

Conseguenza: non c'è, né può esserci "definizione" della decostruzione. Quelle che Derrida ne ha date (già riportate e a seguire) non sono, strettamente parlando, delle definizioni, cioè articolazione di attributi, concetti o semplici "parole", che ineriscano ad una sostanza – piuttosto dei "nomi", o meglio dei quasi-nomi, perché non nominano nulla che *sia*. Stessa cosa per *différance*, *pharmakon*, traccia, scrittura, iterabilità, disseminazione e per tutti gli altri indecidibili. Semplici o composti, essi non "significano" niente, ma permettono il gioco inarrestabile della significazione. Sono il *secretum* della deco-

¹²⁴ POS, p. 122.

struzione, i resti piramidali del suo lavoro, la cenere di quel brucia-tutto che è la decostruzione. Come tali, essi non “sono”; nessun essere in loro viene alla presenza o vi ritorna:

«Il resto non “è”, perché non è ciò che permane nella stanza, nella sostanza, nella stabilità [...]. Donde la questione della cenere, una cenere senza spirito, senza fine, senza rinascita e senza destino [...]. Ma tra il resto e il senza-resto, o tra i due sensi del resto, non c'è più *opposizione*, il rapporto è un altro. [...] Il resto può sempre non restare nell'accezione classica del termine, nel senso della sostanza. Solo a questa condizione c'è resto. A patto che possa non restare. Un resto è finito o non è un resto»¹²⁵.

Prendere in considerazione la finitezza di questi resti, significa prendere sul serio la storicità della nostra esistenza, che è storica da parte a parte. Significa prendersi sul serio in quanto individui unici e irripetibili.

Che non ci sia definizione della decostruzione significa allora che non tutto in essa sarà mai riappropriato dal concetto, sintetizzato, unificato in una verità eguale in ogni contesto. Significa che la decostruzione, come si è già detto, non è né un metodo, né un programma definito da svolgere, né un sistema filosofico fatto di tesi e verità immutabili; piuttosto una pratica disseminata e disseminante, perché obbliga ognuno a rispondere in modo diverso alla venuta dell'altro, o semplicemente a *rispondere*. Si risponde infatti sempre a partire dalla propria singolarità, in modo irriducibile; dal segreto della propria singolarità, che è quanto iscrive in essa la sua finitudine insostituibile: il rapporto con la propria morte.

È quanto appare nel nome proprio, nel segno che espone questa singolarità: esso ci nomina, ma nella ripetizione (possibile) che ci ha già espropriato, sin da subito, di quanto ci promette, la nostra unicità. Il nostro nome, allora, è sempre in rovina, abitato dalla morte e dai fantasmi, sempre in lutto nei confronti di quella pienezza di vita che, se fosse interamente presente, ci consegnerebbe all'oblio di un nome unico sì, ma irripetibile. Noi sopravviviamo nella cenere del nostro nome, nei suoi resti spettrali che il gioco del linguaggio permette di rilanciare e quindi di far circolare, ma che fa sì che esso possa anche essere scambiato, falsificato, rubato: è la sua condizione paradossale.

«La cenere è appunto questo: ciò che serba per non più nemmeno serbare, mentre il resto è affidato alla dissipazione; non persona scomparsa che lasci là cenere: semplicemente il suo nome, ma illeggibile. E nulla vieti pensare che si tratti del presunto firmatario. Vi è là cenere: una frase che dice appunto ciò che essa fa, ciò che essa è. Si incinera all'istante, sotto i vostri occhi: missione impossibile»¹²⁶.

La decostruzione, del resto, è proprio questo, l'esperienza dell'impossibile. E l'impossibile, si ricorderà, è proprio ciò che non è riappropriabile nell'orizzonte della conoscenza: l'evento stesso, la venuta dell'altro. La decostruzione non è una filosofia dell'evento, ma la sua esperienza, nei due sensi del genitivo: possibilità di esperire un

¹²⁵ M. Ferraris (1990), p. 269.

¹²⁶ FEU, p. 17.

evento e possibilità dell'evento di esperire qualcosa.

Nel dire-niente della decostruzione, nell'olocausto di concetti in cui consiste, una singolarità si *presenta*. Accade insomma per ogni testo o contesto decostruito ciò che avviene nella Torah, per i cabbalisti: Dio *si* manifesta¹²⁷. Ma se Dio non è che il nome del tutt'altro, della singolarità, e se questa, per definizione, è incomunicabile, spezza l'orizzonte semantico, ecco allora l'impossibile farsi reale, esperienza vissuta e vivente: ogni gesto decostruttivo espone una singolarità. Decostruire significa lasciare ogni volta la propria firma unica, controfirmare, in quanto singolarità, la venuta dell'altro. Perché solo come singolarità noi possiamo incontrare altre singolarità, entrare in rapporto con l'alterità degli altri¹²⁸.

Come nella Cabbala riguardo a Dio, anche nella decostruzione ciò che permette all'unico di esprimersi (cioè di costituire *lui* stesso il contenuto del dire) è l'esperienza di un linguaggio non-comunicativo, capace cioè di portare i significati al limite – certo mai completamente carpito – del loro esaurimento, della consunzione. Solo così, colui che parla o scrive può esporre sé stesso. L'esperienza di un linguaggio non-comunicativo, allora, è l'esperienza di una nuova lingua, l'unica nella quale l'unico può manifestarsi, il suo *idioma*:

«[Il testo sacro] È il testo assoluto poiché nel suo accadere non comunica niente, non dice nulla che faccia senso fuori di quest'evento stesso. Evento che si confonde perfettamente con l'atto di linguaggio, per esempio, con la profezia. È letteralmente la letteralità della sua lingua, il "puro linguaggio". E dato che questo nessun senso si lascia di-staccare, trasferire, trasportare, tradurre in un'altra lingua in quanto tale (come senso), ordina subito la traduzione che sembra rifiutare. È traduttibile e intraducibile. C'è soltanto lettera, ed è la verità del linguaggio puro, la verità come linguaggio puro»¹²⁹.

Questo idioma non comunica qualcosa, ma espone sé stesso, il segreto che ognuno è, la cenere del suo nome. Mai perfettamente universale o perfettamente singolare (idioletto), esso dice l'inadeguatezza a sé di ogni identità, che è quanto però la apre all'altro e al con-esserci. Solo in questo modo è possibile chiamare l'altro a venire, chiamare l'avvenire, lasciargli aperta la porta. Ognuno a partire dalla propria singolarità, ognuno invocando l'altro a partire da un idioma che dice una sola cosa "Eccomi!", già risposta alla chiamata dell'altro, al suo "Vieni!", ed invito a sua volta. "Rispondere" significa sempre offrire, donare la propria responsabilità; ma in segreto, come Abramo davanti a Dio. Rispondere in modo appropriato all'appello dell'unico, significa farlo al singolare e rinunciando a linguaggio, concetto, pensiero – dunque sempre in modo in-appropriato, in-appropriabile – cioè tradendo e spergiurando verso tutti gli altri, rifiutando conti e spie-

¹²⁷ Cfr. G. Scholem (1998), p. 40: «la Torah viene concepita come un'unità mistica, il cui scopo primario non è quello di comunicare un senso specifico, ma piuttosto di dare espressione a quella stessa infinita potenza di Dio che appare concentrata nel suo "Nome"».

¹²⁸ Cfr. GUS, p. 25.

¹²⁹ Ps, p. 262.

gazioni agli altri, rifiutando di comparire di fronte alle leggi degli uomini, alla violenza che chiede giustificazioni propria di una lingua universale¹³⁰. La decostruzione come idioma sta dunque al di là del semplice constativo (non *dice* ciò che l'altro è o dev'essere), ed è come la preghiera, di cui Aristotele dice che non si può ridurre al discorso sul vero e sul falso. Essa invoca, apostrofa, chiama l'unico a venire a partire dal suo nome, lo "inventa", lascia che venga attraverso questo suo "pregare", che tuttavia non può essere neanche completamente performativo, se vuole lasciare, come è giusto, solo all'altro l'iniziativa della sua venuta. In tal senso:

«La decostruzione di cui parlo non inventa e non afferma, non lascia venire l'altro se non nella misura in cui non soltanto è performativa ma continua anche a perturbare le condizioni del performativo e di ciò che lo distingue in modo pacifico dal constativo»¹³¹.

Ecco perché la decostruzione non è una strategia unica, e perché essa è sempre *plurale*. Essa è questa pluralità di idiomi, la loro irriducibilità ad uno solo; ma anche nello stesso tempo la loro necessità di confrontarsi e di tradursi tra loro. "Più lingue!": ecco un'altra definizione della decostruzione¹³². Impossibilità di risalire al Nome unico che garantirebbe una comune ascendenza; impossibilità del privilegio trascendentale del nome di Dio, per esempio, inteso come parola originaria ed invariabile per *dire* l'essere¹³³. Come nel racconto della torre di Babele, interpretato da Derrida.

La disseminazione del senso ha avuto origine da sempre. Ma nello stesso tempo ha dovuto scontrarsi da sempre con il fantasma di una lingua unica, originaria, che vantasse la diretta corrispondenza tra nomi e cose (è il senso della ricerca di Benjamin, per Derrida). Una lingua universale e interamente razionale, senza segreti, senza intraducibili, senza ceneri ad inquinare la pura comunicazione; come quella che volevano innalzare i figli di Sem. Si tratta del sogno della filosofia, lingua di puri concetti immediatamente traducibili, valida per tutti.

«Cercando di "farsi un nome", di fondare contemporaneamente una lingua universale e una genealogia unica, i Semiti vogliono ridurre il mondo alla ragione, e questa ragione può significare simultaneamente una violenza colonialista (giacché così universalizzerebbero il loro idioma) e una trasparenza pacifica della comunità umana. Al contrario, quando Dio, impone e oppone loro il proprio nome, rompe la trasparenza razionale, ma interrompe anche la violenza colonialista o l'imperialismo linguistico. Li destina alla traduzione, li assoggetta alla legge di una

¹³⁰ Cfr. DM, pp. 96-97.

¹³¹ Ps, pp. 65-66.

¹³² Cfr. *ivi* p. 134.

¹³³ Lo statuto del nome di Dio nella Cabbala è almeno duplice, ma la tesi che Dio non abbia nome è largamente diffusa. Cfr. G. Scholem (1998), pp. 58-59: «Si tratta di una contraddizione irrisolta tra due concezioni. La prima, [...] presuppone chiaramente che Dio [...] possiede un Nome di cui lui solo è consapevole [...]. A questa si contrappone l'idea, sostenuta dalla stragrande maggioranza delle fonti cabbalistiche e presente anche nello *Zohar*, che il *Deus absconditus* non abbia nome. Il Tetragramma non è perciò *šem ha-'esem*, il Nome essenziale o proprio di Dio, perché esprime l'essenza dell'*En-sof* – cosa impossibile [...] –, ma perché esprime l'essenza della sua emanazione o manifestazione, e la riassume in sé. Nessun nome può spingersi oltre».

traduzione necessaria e impossibile; con il contraccolpo del suo nome traducibile-intraducibile fa scaturire una ragione universale (mai più soggetta, quest'ultima, all'impero di una nazione particolare), ma limitandone simultaneamente proprio l'universalità: trasparenza proibita, univocità impossibile. La traduzione diventa la legge, l'obbligo e il debito, ma il debito non lo si può assolvere. Insolvenza che si trova ad essere direttamente marcata nel nome di Babele: si traduce e contemporaneamente non si traduce, appartiene ad una lingua senza appartenervi e si indebita con se stesso di un debito insolubile, con se stesso come altro. Ecco la *performance babelica*»¹³⁴.

Ma questa è pure la *performance* della decostruzione che, lo vedremo, è anche l'esperienza della contrazione di un *obbligo*. Resta che la lingua filosofica, lingua dello Stesso e del concetto, è l'origine della violenza, quella che consiste nel tradurre l'intraducibile, il nome, la singolarità, nel dialettizzare l'evento.

Tuttavia, per Derrida questa violenza non può essere superata. Fa parte del linguaggio, del potere, delle istituzioni, di tutto ciò che chiamiamo "cultura", e che è sempre frutto di iscrizioni:

«La violenza non è mai naturale, ma culturale e dunque irriducibile. È ciò che non permette all'altro di essere ciò che è, ciò che non lascia posto all'altro»¹³⁵.

È l'effetto di una lingua universale, di un discorso che mira a riappropriarsi interamente di sé, senza resto, a definire i propri margini e i margini del proprio in generale attraverso la purezza del concetto. Per Derrida, tuttavia, noi non abbiamo né possiamo avere un'altra concettualità, oltre quella tradizionale, filosofica. Nessuna esperienza del totalmente altro, allora, che non debba per forza mediarsi, tradursi, compromettersi col linguaggio e la violenza. È il tema di *Violenza e metafisica*, il primo saggio dedicato al pensiero di Lévinas. Il progetto di quest'ultimo di accedere direttamente ad un al di là del linguaggio e della filosofia, per incontrare il volto dell'altro senza mediazioni, è semplicemente impossibile¹³⁶.

Allora se la decostruzione non vuole semplicemente *opporsi* alla filosofia (del resto, essa non "vuole" niente), ribadendone in tal modo il primato, deve farsi carico di negoziare con essa, violentemente, la *limitazione* della violenza, non la sua *riduzione totale*. È quanto abbiamo analizzato come "resistenza" della decostruzione, sovversione obliqua e parassitaria. È nel discorso (*logos*) che la decostruzione ostacola la violenza del discorso, quella che vorrebbe appropriarsi dell'altro, della sua venuta, pre-vedendola, pre-

¹³⁴ Ps, pp. 233-34.

¹³⁵ GUS, p. 108.

¹³⁶ Cfr. SD, p. 194. «il vero nome di questa inclinazione del pensiero di fronte all'Altro, di questa accettazione risoluta dell'incoerenza incoerente, ispirata da una verità più profonda della "logica" del discorso filosofico, il vero nome di questa *rassegnazione* del concetto, degli *a-priori* e degli orizzonti trascendentali del linguaggio, è l'*empirismo*. Quest'ultimo, in fondo, ha commesso sempre un solo errore: l'errore filosofico di presentarsi come una filosofia. Ed è necessario riconoscere la profondità dell'intenzione empirista sotto l'ingenuità di alcune sue espressioni storiche. Essa è il *sogno* di un pensiero puramente *eterologico* nella sua origine. Pensiero *puro* della differenza *pura*. L'*empirismo* è il nome filosofico, la sua pretesa o modestia metafisiche. Diciamo il *sogno* perché svanisce *alla luce* e fin dall'alba del linguaggio».

determinandola attraverso un linguaggio unico, omologante:

«Il discorso, se è originariamente violento, non può dunque che *farsi violenza*, negarsi per affermarsi, fare la guerra alla guerra che lo istituisce, senza mai *potere*, in quanto discorso, riappropriarsi di quella negatività. Senza *dovere* riappropriarsela perché, se lo facesse, l'orizzonte della pace svanirebbe nella notte (violenza peggiore come pre-violenza). Questa guerra seconda, come confessione, è la minor violenza possibile, la sola maniera di reprimere la violenza più grave, quella del silenzio primitivo e pre-logico, di una notte inimmaginabile che non sarebbe neppure il contrario del giorno, di una violenza assoluta che non sarebbe neppure il contrario della non-violenza: il nulla o il non-senso puri. Il discorso si sceglie dunque violentemente contro il nulla e il non-senso puri e, nella filosofia, contro il nichilismo»¹³⁷.

Ora, se "nichilismo" qui non è che un altro nome dell'ingiustizia, allora la decostruzione, come resistenza (violenta) alla violenza dell'ingiustizia, al nichilismo che vorrebbe estromettere l'altro, impedire l'avvenire, non è che l'*infinito rispetto* dell'alterità dell'altro, a cui non chiede nulla, neanche il nome, né giustificazioni. Questo rispetto infinito è la giustizia:

«La giustizia in se stessa, se esiste qualcosa di simile, al di fuori o al di là del diritto, non è decostruibile. Non più della decostruzione stessa, se esiste qualcosa di simile. *La decostruzione è la giustizia*»¹³⁸.

Apprendo lo spazio all'alterità e all'avvenire, la decostruzione sarebbe dunque né più né meno che una *prassi di giustizia*. Considerazione certo sorprendente per chi ha visto nella decostruzione sempre e solo una filosofia, magari di indirizzo ermeneutico, tutta presa da problemi fenomenologici e di linguaggio; o per chi le ha sempre mosso accuse di indifferenza ai problemi etici e politici, misconoscendo il significato profondo del suo lavoro. La tematica della giustizia, invece, è sempre stata lo specifico della decostruzione, se mai ne ha avuto uno, anche quando era tutta intenta a mostrare il funzionamento della scrittura e del linguaggio; anzi, forse soprattutto allora, come si vedrà.

«Quindi solo apparentemente la decostruzione, nelle sue manifestazioni più note sotto questo nome, non ha *adressed* il problema della giustizia. È solo un'apparenza, ma bisogna rendere conto delle apparenze [...]. È ciò che vorrei provare a fare qui: mostrare perché e come ciò che si chiama correntemente *la decostruzione*, pur non sembrando *to adress* il problema della giustizia, non ha fatto invece altro senza poterlo fare direttamente, ma soltanto in modo *obliquo*. Obliquo come in questo preciso momento, in cui mi accingo a dimostrare che non si può parlare *direttamente* della giustizia, tematizzare od oggettivare la giustizia, dire "questo è giusto" e ancor meno "io sono giusto", senza tradire immediatamente la giustizia, se non il diritto»¹³⁹.

Se la decostruzione è restia a parlare della giustizia o della responsabilità, a farne un tema, non è dunque perché costituisce un pensiero post-filosofico e relativista, postmoderno e disimpegnato, oscurantista e irresponsabile, ma al contrario perché la giustizia è precisamente *il luogo* a partire dal quale la decostruzione muove. Questo luogo non si

¹³⁷ Ivi, pp. 164-65. Il non-senso puro è qui, come per tutta la tradizione ebraica, la natura.

¹³⁸ FL, p. 64.

¹³⁹ Ivi, pp. 57-58.

può tematizzare, indicare, decostruire a sua volta, perché ciò implicherebbe sempre l'esperienza della decostruzione e di ciò che la mette in moto: esso è pertanto l'indecostruibile stesso, del quale pertanto non c'è né ci può essere problematica.

Il primo effetto di questa identificazione tra decostruzione e giustizia, è che non ci può essere definizione della giustizia così come non ce n'è della decostruzione. L'una e l'altra infatti non si risolvono in nessun concetto, pur attraversandone sempre uno; l'una e l'altra non sono mai (interamente) presenti, alla mano in un'esperienza possibile o nella chiusura di un concetto, perché nel loro essere pratico dipendono da quell'alterità infinita cui si rapportano (esse "sono" questo rapporto), che è precisamente quanto il pensiero filosofico cerca di reprimere e che non può, per definizione, essere semplicemente, definitivamente presente:

«se vi è decostruzione di ogni pretesa alla certezza determinante di una giustizia presente, essa opera a partire da una "idea della giustizia" infinita, infinita perché irriducibile, irriducibile perché dovuta all'altro – dovuta all'altro, prima di qualsiasi contratto, poiché essa è *venuta*, la venuta dell'altro come singolarità sempre altra. [...] Vi si può dunque riconoscere o denunciare una follia. E forse un'altra sorta di mistica. E la decostruzione è folle di questa giustizia. Folle di questo desiderio di giustizia. Questa giustizia, che non è il diritto, è il movimento stesso della decostruzione all'opera nel diritto e nella storia del diritto, nella storia politica e nella storia *tout court*, ancor prima di presentarsi come quel discorso che viene chiamato così, in ambito accademico o nella cultura del nostro tempo: il "decostruzionismo"»¹⁴⁰.

Come è noto, Derrida ha chiamato "messianico" la struttura di questa irriducibilità della giustizia alla presenza, al diritto. La giustizia è sempre a venire, è l'avvenire stesso; e questo movimento di rimando all'avvenire, il suo differimento irriducibile (traccia, scrittura, ecc.), è quanto disarticola la presenza del presente e la manda "*out of joint*", fuori di sesto, secondo la bella espressione amletica, ripresa in *Spettri di Marx*. La giustizia è il si-sma che *incrina* senza spezzarlo il diritto del presente vivente, la sua certezza di essere interamente "vivente" e presente a sé stesso, senza prendere in conto il suo contrario. La giustizia è la non-contemporaneità a sé del presente vivente, anacronia nella sincronia¹⁴¹.

Secondariamente, l'identificazione di decostruzione e giustizia chiarisce ulteriormente la necessaria elezione, da parte della decostruzione, delle istituzioni come terreno privilegiato della sua strategia: essa lavora alla sovversione ovunque il discorso organizzi il proprio potere attraverso il *diritto* e la sua forza di mantenimento, cioè attraverso quelle protesi o quei dispositivi che sono le istituzioni¹⁴². Come una strenua forza

¹⁴⁰ Ivi, p. 79.

¹⁴¹ Cfr. SPE, p. 5.

¹⁴² Cfr. MOC, p. 31: «la decostruzione non può mai essere solamente un insieme di tecniche o procedure discorsive, e meno che mai un nuovo metodo ermeneutico che lavori su archivi o enunciati al riparo di una istituzione stabile; è anche, come minimo, nella sua stesa pratica, una presa di posizione nei confronti delle strutture politico-istituzionali che costituiscono e regolano il nostro lavoro, le nostre competenze e le nostre prestazioni. Proprio perché non si è mai limitata a puri contenuti di senso, la decostruzione non dovrebbe mai essere disgiunta dalla problematica politico-istituzionale, e dovrebbe esigere una

di disobbedienza civile incriptata in esse, ogni gesto decostruttivo avanza sempre come un diritto alla questione e ponendo in questione il Diritto. L'assenza di contenuti, di verità o tesi (decidibili, almeno), con cui la decostruzione si caratterizza, il suo interesse specifico per gli stili, le procedure, i protocolli che regolano una lettura o un'interrogazione, per le forme, il tono e l'andamento di un pensiero, hanno qui la loro ragion d'essere: l'opposizione (non dialettica) di un *agire* ad un altro *agire*, di una *prassi* ad un'altra *prassi*, prima ancora che a qualsiasi contenuto possibile. Infatti:

«se, come ritengo, la violenza resta di fatto irriducibile, la sua analisi e la considerazione più raffinata delle sue condizioni saranno i gesti meno violenti, forse gesti non violenti, in ogni caso quelli che meglio contribuiranno alla trasformazione delle regole giuridico-etico-politiche [...]»¹⁴³.

Si deve sicuramente a questo tipo di considerazioni il tratto distintivo dello stile derridiano, che non avanza mai frontalmente, come si è visto, ma avvicinando i testi altrui sempre da lontano, quasi sfiorandoli attraverso la precauzione di infiniti *detours*, dando al discorso un andamento fluttuante e avvolgente, raramente aggressivo. Queste caratteristiche non costituiscono affatto mere accidentalità stilistiche, di cui potrebbe rendere conto eventualmente una critica letteraria; esse sono le modalità *concrete* di un pensiero che si vuole già azione, agire "pratico" in senso kantiano. L'unico *contenuto* della decostruzione sarebbe così proprio la sua *forma*, se ancora potessimo fidarci di queste distinzioni che la decostruzione impone di ripensare; e l'analisi di questa forma, dei suoi tanti modi di non-dire-niente, dei suoi stili insomma (e non dei temi sempre diversi e contestuali in cui lascia la sua firma), sarebbe il modo migliore per parlare di essa, di ciò che essa "è" o pretende di essere e fare¹⁴⁴.

Effettivamente, opera nei libri di Derrida uno scrupolo estremo di comprensione e di rispetto per l'altro, un rigore assoluto nelle analisi, negli approcci, che prende spesso la forma di un'enorme, preliminare impalcatura concettuale, che rimanda indefinitamente la posizione (sempre violenta) della tesi, fino ad esautorarla¹⁴⁵, la decostruzione consistendo tutta nell'analisi delle condizioni di possibilità di un testo, dei suoi meccanismi, delle sue leggi. In un certo senso la decostruzione è questo cantiere infinito, questa continua ristrutturazione dei concetti e delle loro opposizioni, e non già la loro distruzione o cancellazione, come per troppo tempo si è creduto¹⁴⁶. Affermato radicalmente nella sua

nuova problematizzazione della responsabilità, problematizzazione che non necessariamente prende per buoni i codici ricevuti del politico e dell'etico».

¹⁴³ LIM, p. 165.

¹⁴⁴ Cfr. POS, pp. 51-52: «In questo senso, io mi arrischio a non-voler-dire-niente che possa semplicemente intendersi, che sia solo una questione di intendimento. Aggrovigliarsi in centinaia di pagine di una scrittura al tempo stesso insistente ed ellittica, che, come Lei ha visto, stampa perfino le sue proprie cancellature e immette ogni concetto in una catena interminabile di differenze, attorniandosi o intralciandosi con precauzioni, riferimenti, note, citazioni, *collages*, supplementi – Lei converrà che questo "non-voler-dire-niente" non è proprio un esercizio di tutto riposo».

¹⁴⁵ Cfr. BS, p. ??

¹⁴⁶ Cfr. G. Bennington, (2008), p. 132.

dimensione supplementare e nell'umiltà che comporta di fronte all'altro, il commento esorbita dal suo compito ausiliario e si autonomizza, mentre il testo di partenza più che "spiegato" risulta infine "tradotto" in un altro idioma.

La decostruzione si presenta così come un pensiero "liminale", sia perché resta sulla soglia della forma e dei presupposti testuali per un estremo scrupolo di non-violenza, sia per mettere questa stessa soglia alla prova violenta della sua "fondatezza"¹⁴⁷. Quest'ultimo modo di essere incarna lo stile dialettico e più in generale filosofico, quello autarchico e violento che procede insistendo sulla posizionalità del pensiero, sull'esigenza del limite e sulle gerarchie che, attraverso di esso, crea e mantiene. Ponendosi ai margini di questo discorso, la decostruzione evita l'op-posizione che riconfermerebbe il potere del *logos*, e procede obliquamente, inquietandone le certezze fondative e fondanti attraverso l'estrema debolezza di un semplice dubitativo o di un condizionale:

«uno dei movimenti o dei gesti che abbiamo imparato a riconoscere, nella sua possibilità come nella sua necessità, è proprio il passo, il movimento di un passo che consiste nel sospendere con un "chissà" [...] e con tanti "forse" [...] l'ordine e all'autorità di un sapere garantito, appunto, garantito da se stesso, determinato e determinante, e questo, non per fare l'apologia dell'oscurità, l'elogio del non-sapere o per darsi a qualche sconveniente propaganda in favore dell'oscurantismo, ma per cominciare a pensare l'ordine del sapere, la de-limitazione del sapere, [...] a superare, anche se per sapere e sapere il sapere, il limite del sapere [...]»¹⁴⁸.

È in tal senso che Derrida parla della decostruzione (sua e altrui) come dell'opera di quei "nuovi" filosofi annunciati da Nietzsche, i cosiddetti filosofi del "pericoloso *forse*"¹⁴⁹. L'atteggiamento sospensivo che è tipico della decostruzione, i "forse" che dissemina ad ogni istante e che crepano l'orizzonte discorsivo, l'indecidibilità che il suo procedere introduce in ogni contesto determinato, "rovinano" la certezza di un pensiero che crede di poter dominare per intero i suoi limiti, e di ricomprendere nell'orbita della prevedibilità anche ogni possibilità a venire. La decostruzione si configura allora come un altro pensiero del possibile, il pensiero di un altro possibile che, in quanto rimesso all'iniziativa dell'altro, non è né potrà mai essere garantito. Poiché un possibile che fosse solo possibile (e non anche impossibile), un possibile sicuramente e certamente possibile, sarebbe un cattivo possibile, un possibile senza avvenire, per dir così, sicuro della suo futuro. Sarebbe un programma o una casualità, uno svolgimento senza evento.

¹⁴⁷ Cfr. BS, p. 384: «Ciò significa piuttosto, secondo me, ed è l'atto di un pensiero decostruttivo, che non consideriamo certa l'esistenza (naturale o artificiale) di alcuna soglia, se per soglia s'intende la linea di confine invisibile o la solidità di un suolo fondatore. Supponendo che ci attardiamo sulla soglia, è anche per sopportare la prova che consiste nel percepire il sisma sempre in corso che minaccia l'esistenza di ogni soglia, che ne minaccia sia l'indivisibilità che la solidità fondatrice».

¹⁴⁸ BS, p. 350. Sul condizionale si veda pure POL, p. 54, dove Derrida fa delle distinzioni tra lo stile della propria decostruzione e quello di altri decostruzionisti (Nancy, Bataille, Blanchot): «Precisando continuamente "se ce n'è", sospendendo la tesi di esistenza ovunque venga a interpersi, tra un concetto e un evento, deve di fatto imporsi, per esservi tollerata, la legge di un'aporia, di un'indecidibilità, di una doppia costruzione (*double bind*). È il momento in cui si richiede la disgiunzione tra il pensare e il conoscere».

¹⁴⁹ Cfr. F. Nietzsche (1986), pp. 8-9.

Come si è visto, invece, la decostruzione come prassi di giustizia è mossa dall'infinito rispetto dell'altro, che si concretizza nella necessità pratica di ostacolare i meccanismi di fuorclusione che impedirebbero la sua venuta e, con la sua, la venuta dell'avvenire, la possibilità, la necessità della sopravvivenza:

«Che cosa resterebbe da venire se l'insicurezza, la sicurezza limitata del *forse*, non trattenesse il suo respiro in un'"epoca", al fine di lasciar apparire o di lasciar venire ciò che viene, per aprire, appunto, disgiungendo necessariamente una certa necessità dell'ordine, una concatenazione di cause ed effetti? Interrompendo, molto semplicemente segnandovi l'interruzione possibile? Questa sospensione, l'imminenza di un'interruzione, la si può chiamare l'altro, la rivoluzione e il caos, il rischio ad ogni modo, di un'instabilità»¹⁵⁰.

Questa sospensione che disgiunge e disarticola l'esistente, il presente stesso, il diritto della sua certezza e la certezza del suo diritto, del diritto in generale, è la giustizia, il pericoloso "forse" in cui si annuncia; condizione di possibilità della decisione e della responsabilità, non relativismo nichilista che rifiuta di scegliere e compromettersi. La giustizia (e con essa la decisione, la responsabilità) opera sempre a partire da un non-sapere, da uno scacco teorico, da una indecidibilità. E non potrebbe essere altrimenti. Se si sapesse perfettamente *che cosa* fare, non si deciderebbe mai realmente nulla, né si sarebbe mai realmente responsabili, tutt'al più si svolgerebbe un discorso, si eseguirebbe un programma, si dedurrebbe meccanicamente un sillogismo pratico da alcune premesse. Ma nulla in tal modo accadrebbe, ci sarebbe futuro senza avvenire. Decidere, invece, essere responsabili a partire dall'ingiunzione urgente della giustizia nel qui e ora, presuppone che non si sappia esattamente dove stiano il bene e il male. Ogni vera decisione, pur dovendosi sempre premunire della maggior comprensione e conoscenza possibili, avanza nella notte del sapere, taglia un nodo inestricabile: è pura "follia", come dice Kierkegaard.

Un evento è precisamente ciò che non si comprende. La giustizia (e la decostruzione) allora, come evento *dell'*altro, cioè come ciò che ha l'alterità assoluta come contenuto e che proviene dall'altro, come *sua* decisione in noi, è lo spettrale per eccellenza, l'*Unheimlich*. Esso incombe sul presente e lo "ossessiona", lo travaglia imponendogli il riconoscimento in se stesso di ciò che non è ancora o che non è più. È in altri termini quell'effetto fantasmatico che porta la vita al di là della vita, della sua effettività empirica o ontologica:

«non già verso la morte, ma verso una *sopra-vivenza*, ovvero una traccia di cui finanche la vita e la morte non sarebbero che tracce e tracce di tracce, una *sopra-vivenza* la cui possibilità viene anticipatamente a disgiungere o disaggiustare l'identità a sé del presente vivente e di ogni effettività. Allora *c'è dello spirito*. Degli spiriti. E *bisogna* tenerne conto. Non si può non dovere, non si deve non poter tener conto di essi, che sono più d'uno: il *più d'uno*»¹⁵¹.

¹⁵⁰ POL, pp. 42-43.

¹⁵¹ SPE, p. 7.

Nessuno spirito e nessuna cultura, quindi, senza l'accoglimento della morte nella vita, senza il meccanismo minimale dell'iterabilità che ha nella scrittura il suo paradigma. Non appena la morta lettera s'installa nel testo della vita naturale, c'è ripetizione, memoria, attesa. E speranza nella sopravvivenza.

CAPITOLO SECONDO

La religione del fuoco

1. Il shophar della filosofia

Definendo la decostruzione una “prassi di giustizia” che genera *effetti* di sopravvivenza, abbiamo circoscritto l'intero ambito del suo discorso, della sua esperienza, che è di tipo *religioso*. Almeno, se della religione assumiamo quella determinazione minimale che la vuole un agire “pietoso” (*pietas*), vale a dire non semplicemente “corretto” (etico) ma radicalmente “giusto”; il quale agire, esorbitando il mero sapere da un lato, e la mera prassi dall'altro, permette una sua prima, approssimativa distinzione, tanto dall'etica quanto dalla politica. Del resto, il religioso è per Derrida proprio ciò che non può caratterizzarsi come un ambito tra gli altri, omogeneo e delimitabile, essendo quella dimensione dell'esistenza umana che, mettendo in *questione* la distinzione pura, concettuale o pratica, tra gli ambiti, ne permette invece l'articolazione¹. Esso è ciò che permette di pensare, tra le altre, questa stessa opposizione *tra* il pratico e il teorico; ma allora è la decostruzione stessa e il “tra” in cui si spazia.

Resta da capire, ora, in che rapporto questa religiosità ridotta all'essenziale, stia con l'ebraismo; o almeno con una determinazione dell'ebraismo che, tralasciando per il momento i principali contenuti dottrinali e di pensiero (monoteismo, rivelazione, elezione, ecc.), appunti la sua attenzione soprattutto sulle modalità in cui l'ebraismo si è pensato e vissuto nella sua stessa tradizione. Vale a dire, da un lato come “ortoprassi”, rispetto della Legge² e, dall'altro, come religione dell'attesa e della vigilanza. Del resto, questi due aspetti, incarnati da un lato dall'ebraismo rabbinico e dall'altro dalle correnti mistiche, pur in contrasto tra loro, esercitano una forte influenza l'uno sull'altro e difficilmente possono essere separati. L'idea che il rispetto di norme e precetti costituisca il modo più giusto di regolare la vita con gli altri uomini o di rispettare Dio, il vivente (l'animale, per esempio) o la natura, è certo un aspetto che nei suoi estremismi può arrivare a fare dell'ebraismo una religione legalistica e “farisaica”, ma *in nuce* esprime semplicemente la convinzione che Dio sa che cosa è giusto e l'ha comunicato una volta per sempre nei precetti della Torah. Dall'altra parte, l'aspettativa messianica che innerva

¹ Cfr. FS, pp. 28-29: «bisognerebbe esser sicuri di poter delimitare il religioso. Bisognerebbe esser sicuri di poter distinguere tutti i predicati del religioso [...]. Bisognerebbe dissociare i tratti essenziali del religioso come tale da quelli che fondano, per esempio, i concetti dell'etico, del giuridico, del politico e dell'economico. Ora, nulla è più problematico di una tale dissociazione».

² Cfr. G. Busi, E. Löwenthal (1995), p. XI: «Poiché il giudaismo è una ortoprassi, e la vita di ogni ebreo è scandita da un numero assai considerevole di atti rituali quotidiani, il valore simbolico della liturgia ebraica occupa uno spazio centrale nella riflessione mistica». Sulla difficoltà di una definizione univoca dell'ebraismo cfr. G. Filoramo (2003), pp. 174 e sgg.

l'ebraismo in forme anche assai diverse all'interno delle diverse tradizioni, investe a tal punto la quotidianità della comunità che tutto può trasformarsi in un mezzo di pietà religiosa, il misticismo dell'alfabeto (cabbalismo) come l'orgiasmo più sfrenato (frankismo). Si tratta naturalmente di estremi, laddove per la più parte il rapporto tra queste due tradizioni è chiasmatico.

In ognuna di esse possiamo riconoscere quelle che Derrida chiama le due fonti della religione, vale a dire l'esperienza della sacralità della vita (santo, puro, indenne, sano, salvo, ecc.) e l'esperienza della fidatezza (fiducia, fede, speranza, promessa, testimonianza, ecc.). Persino l'etimologia della parola "religione" rimanderebbe a questa doppiezza irriducibile: *relegere* (da cui *religio*, scrupolo, rispetto) e *religare* (obbligo, legame). Pur senza identificarsi, queste due dimensioni si rimandano e si rilanciano continuamente, al punto da apparire indistricabili. Vediamo come sono presenti nella decostruzione.

Abbiamo visto quanto lo stile della decostruzione sia pervaso dall'esigenza del rispetto dell'alterità. Prima ancora di costituire il contenuto di una verità o di un principio etico (ad esempio, l'ospitalità o la tolleranza), questa esigenza costituisce la *forma* stessa del procedere decostruttivo, evidente per esempio nel suo procedere obliquo: se la decostruzione non "affronta" i problemi, non "interroga" i testi direttamente, non chiede loro "ragioni" o "spiegazioni", ma preferisce seguirne i passi, ripercorrerne le interne nervature, ripetere e riscrivere il loro dettato, passivamente, non è per un difetto speculativo, ma perché incalzata da un'interna esigenza di giustizia che impone il rispetto assoluto dell'alterità dell'altro nell'urgenza improcrastinabile del momento e al di là di qualsiasi diritto, di qualsiasi procedere diritto, garantito:

«Se l'esperienza della responsabilità non si riducesse a quella del dovere o del debito; se il "rispondere" della responsabilità non si annunciasse più in un concetto [...], allora ciò che così non è più o non ancora problematico o interrogabile, dunque critico, [...] non dovremmo più, *non dovremmo soprattutto* approcciarlo in modo diretto, frontale, *proiettivo*, cioè tetico o tematico. E questo [...] che sembra piantare in asso il problema, il progetto, la domanda, il tema, la tesi, la critica, non sarebbe per niente una colpevole trasgressione, una debolezza nel rigore logico o dimostrativo, ma proprio il contrario. [...] Esigere maggiore frontalità, più tesi e tematizzazione, supporre che si abbia qui la misura, niente sembra al tempo stesso più violento e più ingenuo [...]. Invece di approcciare la questione o il problema di fronte, direttamente, tutto dritto, ciò che sarebbe senza dubbio impossibile, inappropriato e illegittimo, dovremo procedere obliquamente? L'ho fatto sovente, andando fino al punto di rivendicare l'obliquità sotto il suo nome [...]»³.

³ PA, pp. 103-104. Un po' più avanti, riflettendo sull'opportunità di questo procedere, Derrida cerca di limitare la portata dell'obliquità, ascrivendone l'uso ad un periodo di ancora non completa maturità della decostruzione. Tuttavia, ciò che ne dice, proprio perché fa leva su una contingenza, non riesce a convincere fino in fondo della necessità del suo abbandono, anzi. «L'obliquo resta la scelta di una strategia ancora rozza, obbligata a far fronte alle necessità più urgenti, un calcolo geometrico per sviare più rapidamente e l'approccio frontale e la linea diritta: il più corto sentiero presunto da un punto all'altro» (p. 107).

Questo carattere di obliquità, e tutti gli altri che concorrono a definire gli stili della decostruzione, possono riassumersi in quell'andamento scrupoloso, al limite dell'inconcludenza, che caratterizza il procedere delle analisi derridiane. Il pensiero del pericoloso "forse" sospende la certezza di una lettura pre-determinata, pre-destinata, tutta intenta cioè a riappropriarsi del testo, dell'altro, dell'evento, e a risolverlo senza resto in un movimento dialettico interamante controllabile e prevedibile. Con i suoi "forse" e i suoi "chissà" la decostruzione disarticola questa certezza al punto da obbligarla a riconoscersi un effetto di ciò che vorrebbe reprimere, l'altro, di quanto si vorrebbe racchiudere in una tesi, in una de-finizione, esautorandone così la venuta reale. Essa obbliga così ad uno scrupolo, ad un'attenzione estrema, al ritrarsi di fronte all'arrivante, a fargli posto:

«secondo il movimento stesso dell'esitazione, dell'indecisione e dello scrupolo, del ritorno indietro (*retractare*, dice Cicerone per definire l'atto o l'essere *religiosus*) in cui consiste forse la *doppia fonte* – il doppio ceppo o la doppia radice – della *religio*»⁴.

Proprio questa figura del "ritrattare", dell'astenersi dal procedere troppo diritti, troppo nel proprio diritto, esprime con pienezza il senso dell'agire religioso della decostruzione, che è sempre mosso da un'esigenza infinita di giustizia che irrompe nel presente e ne ingiunge l'apertura alla decisione dell'altro. In tal senso, la decostruzione di un testo, di un'opposizione concettuale, del diritto o di una interpretazione, non è mai finita ma resta interminabile, sempre presente ma mai interamente presente. E tuttavia è proprio in questo movimento continuo di sospensione della certezza del sapere e del suo diritto, che una decisione responsabile può essere presa, e qualcosa accadere. Fermarsi, dunque, sostare un momento, eventualmente tornare indietro, evitare la frontalità dialettica che mira a pre-comprendere e fagocitare l'altro, a non lasciarlo più essere ciò che è, a chiedergli ragioni per come è.

«Pour ce que je l'aime encore, je préviens alors l'impatience du *mauvais lecteur* : je appelle ou j'accuse ainsi le lecteur apeuré, pressé de se déterminer, décidé a se décider (pour annuler, autrement dit ramener à soi, on veut ainsi savoir d'avance à quoi s'attendre, on veut s'attendre à ce qui s'est passé, on veut s'attendre). Or il est mauvais, du mauvais je ne connais pas d'autre définition, il est mauvais de prédétiner sa lecture, il est toujours mauvais de se présager. Il est mauvais, lecteur, de ne plus aimer à revenir en arrière»⁵.

Il male, il cattivo in sé, sarebbe allora l'incapacità di fermarsi, di esitare, di avere scrupolo davanti all'altro; l'ingiustizia stessa, la mancanza di religiosità.

A questo proposito, non sarà forse inutile rimarcare come Derrida non parli quasi mai del "male" (se non nella forma del Male radicale); ad esso preferisce l'espressione "il

Ma non ci troviamo forse sempre in queste necessità? E la giustizia, non è precisamente questa urgenza che fende il presente?

⁴ FS, p. 45.

⁵ CP, p. 8.

peggio". Mentre una definizione concettuale del male, infatti, non resterebbe salda nella sua distinzione pura, l'espressione "il peggio" implica evidentemente il dinamismo di contingenze situazionali: se il male è tale per tutti, il peggio è sempre il peggio per qualcuno, in determinate circostanze o in un certo periodo. Questo, tra l'altro, esonera l'origine del male, la violenza, da una rimarca interamente negativa, la relativizza⁶; e non solo perché non si potrà mai dire fine in fondo che cos'è il male in assoluto, ma anche perché la violenza diventa in tal modo irriducibile, l'etere stesso sia del male che del bene. È per questo che Derrida non si accontenta dell'opposizione levinasiana tra giustizia e violenza, perché proprio l'*opposizione*, il procedere dialettico, costituisce la peggiore violenza; e parla di un'archi-violenza, una violenza originaria, pre-etica, pre-morale⁷. Soprattutto non è convinto come Lévinas che il linguaggio, opponendosi alla brutalità cruda della natura, costituisca una vittoria definitiva sulla violenza:

«La parola è senza dubbio la prima sconfitta della violenza, ma, paradossalmente, quest'ultima non esisteva prima della possibilità della parola. Il filosofo (l'uomo) *deve* parlare e scrivere in questa guerra della luce nella quale si sa sempre già impegnato e da cui sa che non potrebbe sfuggire, se non rinnegando il discorso, vale a dire rischiando la violenza peggiore»⁸.

Come abbiamo già visto, anche il linguaggio, nella misura in cui è dialettico (cioè sempre) è violento. La violenza originaria "entra" nella scrittura attraverso lo stile, vale a dire il suo lato duro, incisivo, quello che consiste nel lasciare una traccia su un supporto⁹. In ebraico, il termine "*milà*", "parola" vale anche per "circoncisione": atto violento e subito, che ci marca singolarmente attraverso un'incisione, una scrittura, che però è anche una forma minimale di iterazione. La nostra singolarità (con la circoncisione, ricordiamo, è dato al bimbo anche il suo nome sacro o segreto) è l'effetto di un'iterazione, di un'incisione, di una scrittura, cioè dell'eredità selettiva di una cultura che ci precede. La prima circoncisione allora ci viene dalla lingua che parliamo, che ci separa dagli "altri" ma impone il confronto e la traduzione; e il fatto che questa lingua noi la ereditiamo significa che ereditiamo ciò che ci permette di testimoniare della nostra singolarità, come diceva Hölderlin. Ereditiamo, vale a dire: riceviamo scegliendo, cioè decidendo di restare fedeli a certe istanze del passato, piuttosto che ad altre (come il fantasma davanti al qua-

⁶ Cfr. GUS, p. 106: «Esiterei a porre un'opposizione. Anzitutto, non sono sicuro che la violenza sia un male, e preferirei contrapporre più tipi di violenza piuttosto che opporre violenza e non violenza».

⁷ Cfr. SD, pp. 158-59: «La violenza trascendentale a cui alludiamo, in quanto collegata alla fenomenicità stessa e alla possibilità del linguaggio, si porrebbe così alla radice del senso e del logos [...]. E ancora, p. 162: «Non diciamo pacifico in modo assoluto. Diciamo economico. C'è una violenza trascendentale e pre-etica, una dissimmetria (in generale) la cui archia è lo stesso e che permette ulteriormente la dissimmetria inversa, la non-violenza etica di cui Lévinas parla». Sul confronto Derrida-Lévinas si veda l'ultimo capitolo.

⁸ Ivi, p. 148.

⁹ In LV, lo stile, inteso come appropriazione singolare della lingua, viene così definito: «È l'iscrizione in ciò che essa ha di più incisivo, penetrante, violento» (p. 97). È lo stile in quanto stilo o stiletto, arma appuntita, fallica. Determinare la propria idiomatilità, il proprio in-appropriabile come stile, allora, è fallocentrismo (*ibidem*). Lo stile è il lato virile e violento della scrittura (*ibid.*). È in tal senso che Derrida confessa ad H. Cixous la volontà di non avere stile (*ibid.*).

le giura Amleto). Circoncisione, e dunque “violenza”, sono allora la parola, la cultura, l’istituzione, il diritto, la filosofia, ogni rapporto umano in quanto si dà necessariamente in questa struttura generale di iscrizione, in una cultura. Questa violenza è irriducibile. Occorre accettare di usare la violenza (il linguaggio) per reprimere la violenza peggiore (il silenzio); ma rischiando anche, in tal modo, il peggio, la possibilità sempre incombente che il linguaggio – estendendo il suo potere dialettico e rappresentativo – fagociti l’altro, non si faccia o non abbia più “scrupolo”, insomma. Ecco perché occorre allora una costante *vigilanza* perché ciò non accada. La decostruzione è questa vigilanza.

Questa irriducibilità della violenza e, soprattutto, la sua natura pre-etica, né buona né malvagia, se è esclusa dall’ebraismo rabbinico di Lévinas, ha invece un riferimento preciso nella tradizione cabbalistica, alla quale occorre ancora una volta riferirci: quella della *sitra ahra*, l’“altra parte”. Per lo *Zohar*, e poi per tutto il cabbalismo, tanto il bene quanto il male originano da Dio. Secondo il simbolismo mistico, infatti, seduto sul suo trono come un vegliardo dalla lunga barba bianca, Dio avrebbe nel suo lato destro la sede della clemenza e della misericordia, e nel suo lato sinistro invece quello del rigore e della giustizia. Quando prevale il lato sinistro, sdegno, ira, distruzione percorrono il mondo, e la giustizia impietosa di Dio travolge sulla sua strada ogni peccatore come un torrente di fuoco.

« È questo il tempo del rigore, in cui Dio dà udienza alle forze del male che accusano gli uomini per le colpe che essi hanno commesso. [...] Nell’icastico vigore di questa rappresentazione, il male scaturisce direttamente dall’ira di Dio, e dal suo giudizio inflessibile davanti al quale i colpevoli non hanno giustificazione né scampo»¹⁰.

Nella versione di Isaak Luria (metà del Cinquecento), le potenze inferie promanano invece dallo *tsimtsum*, l’atto originario con il quale Dio crea il mondo contraendosi. Grazie a questa *re-traite* di sé, Dio crea anzitutto lo spazio per la creazione, che Egli rendeva impossibile con la sua presenza; contemporaneamente, per il processo di emanazione di sé attraverso le *sefirot*, Dio crea il mondo, nel quale auto-esilia la sua *Shekhinah*: proprio come la *différance*, che non esiste se non nelle differenze del testo che ha reso possibile, come la differenzialità stessa degli elementi di questo testo, delle sue spaziatore, dei suoi *blancs*, che di per sé non “sono” nulla, pur permettendo il gioco disseminante del senso e dei significanti. E proprio come la *retraite* dell’origine di cui dice la *différance*, la *retraite* del *Deus absconditus* è una spaziatore di sé non semplicemente spaziale, perché è pure il diventare-tempo dello spazio, temporalizzazione e storia.

¹⁰ G. Busi, E. Löwenthal (1995), p. XLIX. Dall’ira divina, dal fumo che esce dalle sue narici, prendono forma anche i demoni, Sama’el, il loro principe, e la sua compagna, Lilit, figura molto popolare in tutto l’ebraismo. Lilit è associata a diverse forme del male, sia di origine cosmica (“l’accusa della Luna”, per esempio, lo scemare della misericordia di Dio durante l’eclissi di luna) sia sessuale (è Lilit a tentare all’infedeltà i mariti o i giovinetti alla masturbazione) sia mistica (nell’esilio della *Shekhinah*, Dio le preferisce Lilit, simbolo delle nazioni pagane e delle sofferenze di Israele).

«Secondo Luria l'atto dello *tsimtsum* è l'unica garanzia che assicuri l'esistenza di un processo cosmico in genere, poiché solo il ritirarsi di Dio in se stesso, che crea da qualche parte uno spazio originario pneumatico (che i cabbalisti chiamano *tehiru*) consente l'esistenza di qualche cosa che non si identifica completamente con Dio nella sua pura essenzialità. I cabbalisti non lo dicono apertamente: ma è implicita nel loro simbolismo la tesi che questo contrarsi dell'essenza divina in se stessa sia una forma profondissima di esilio, di autoproscrizione. Con l'atto dello *tsimtsum* le potenze giudiziarie, che nell'essenza di Dio erano congiunte con infinita armonia con le "radici" di tutte le altre potenze, vengono raccolte e concentrate in un punto, precisamente in quello spazio originario da cui Dio si ritira»¹¹.

L'"altra parte" ha così libero corso nel mondo appena creato, non se ne separa più. L'agire religioso consisterà allora non già nella distruzione impossibile di queste forze giudiziarie in cui si manifesta il rigore divino, ma nel tentativo di restaurare quella primigenia armonia in cui il lato sinistro era in equilibrio con il lato destro di Dio. Tentativo tuttavia non garantito, perché:

«l'"altra parte" non può mai essere domata interamente, fuori della prospettiva escatologica, anzi non lo sarà mai, in un mondo costituito come è costituito quello attuale. Si spiega quindi come già nello *Zohar* proprio alcuni dei riti più oscuri della Torah siano interpretati nel senso che in essi viene assegnato un posto legittimo all'"altra parte", che essa sia sì relegata nei suoi confini, ma non distrutta – poiché ciò è possibile solo nel mondo messianico»¹².

Naturalmente né nella tradizione cabbalistica né nella decostruzione la consapevolezza di questa irriducibilità della violenza e del male costituiscono un alibi per non agire, al contrario. Per l'una come per l'altra, essa costituisce l'*etere* attraverso il quale una promessa di giustizia può a-venire, ingiungere un comportamento responsabile. La resistenza al logocentrismo, all'onto-teologia, alla metafisica della presenza – costituisce *già* questo comportamento responsabile. Essa non rappresenta un'opposizione teorica di una filosofia ad un'altra filosofia, ma è l'espressione di un agire radicalmente giusto verso l'altro e contro la violenza peggiore. Un'interminabile vigilia, nella quale l'altro è atteso senza garanzia di arrivo; una vigilanza continua che si fa carico di "ritrattare" continuamente il proprio sapere, di arrestarsi scrupolosamente davanti a ciò che deve restare così com'è, indenne nella sua insostituibile alterità. Si può rintracciare questa attenzione vigilante della decostruzione, dovunque, nei testi di Derrida. Essa è come il *shophar* della filosofia, che suona di sera «alla vigilia di una preghiera che non si ode più o non ancora»¹³. Vigilia senza fine, attenzione allarmata, scrupolo infinito nei riguardi dell'arrivante alle prime luci dell'alba; l'alba del linguaggio e della cultura, del discorso e delle istituzioni, perché:

« Non c'è guerra se non dopo l'apertura del discorso e la guerra non si spegne se non con la fine del discorso. La pace, come il silenzio, è la strana vocazione di un linguaggio chiamato fuori di sé da sé. Ma poiché il silenzio *finito* è l'elemento della

¹¹ G. Scholem (1980), p. 141.

¹² G. Scholem (1980), p. 165.

¹³ FL, p. 91.

violenza, il linguaggio deve necessariamente tendere indefinitamente verso la giustizia, riconoscendo e praticando la guerra in sé. Violenza contro violenza. *Economia* della violenza. [...] Se la luce è l'elemento della violenza, è necessario battersi contro la luce con una certa altra luce, per evitare la violenza peggiore, quella del silenzio e della notte che precede o reprime il discorso. Questa *vigilanza* è una violenza accettata come la violenza meno grave da una filosofia che prende sul serio la storia, cioè la finitezza [...]»¹⁴.

È necessario battersi contro la luce dell'*eidōs* e del *theōreîn*, la luce che veicola la violenza di un sapere che non si arresta di fronte all'alterità radicale e che non dubita del suo diritto, del diritto in generale, con un'altra luce, la luce del brucia-tutto che consuma concetti e parole sino alla cenere, sino a far a-venire l'altro nella presentazione del suo nome nudo, diroccato, ossessionato dallo spettro della giustizia e della sua sopravvivenza.

«Pura e senza figura, questa luce brucia-tutto. Si brucia in quel brucia-tutto che essa è. Senza lasciare di sé stessa né di nulla, nessuna traccia [...]. In che modo allora, il puro del puro, il peggio del peggio, l'incendio panico del brucia-tutto, sarebbe in grado di erigere un qualche monumento, non fosse altro che crematorio? Una qualche forma geometrica, solida, per esempio una *piramide* che serbi traccia di morte? *Pyramis*, è anche un dolce di miele e di farina. Veniva offerto come ricompensa per una notte bianca a colui che aveva vegliato»¹⁵.

Vegliare, dunque, vigilare con pazienza infinita perché il linguaggio non totalizzi il suo cerchio di morte, non inghiotta il nome dell'arrivante consegnandolo all'oblio. Vigilare perché la porta resti sempre socchiusa, il posto vuoto a tavola sempre pronto per Elia, l'arrivante. Vigilare e in tal modo controfirmare l'appello dell'altro, rispondere al suo "vieni!" con un "eccomi!", e viceversa. Vigilare perché tutto sia consumato dal fuoco del linguaggio, tranne il segno, che con la sua forma indecostruibile dica la presenza a-venire di ciò che resta¹⁶.

Dunque, niente cenere senza fuoco, nessun a-venire dell'altro, del suo nome, senza la violenza di quell'olocausto senza sacrificio che è la decostruzione. Combattere allo-

¹⁴ SD, p. 148.

¹⁵ FEU, pp. 27-28. La piramide è una delle figure ricorrenti dei testi di Derrida, sin dagli esordi. In quello che potremmo chiamare il lato "esoterico", più tradizionalmente cabbalistico del lavoro di Derrida, essa è certamente simbolo della stessa decostruzione, per esempio nella A muta di *différance*, che indica sì la morte del dinasta e la sovversione di ogni regno (cfr. MAR, p. 30), ma anche il monumento della morte nella vita e della vita nella morte, cioè la sopravvivenza. Ma la piramide è anche l'indecostruibile, la giustizia, «[...] perché la sua forma non è altro che il resto indecostruibile di una costruzione che nel progetto dell'architetto è stata edificata conformemente all'aspetto che assumerebbe dopo il suo crollo» (Sloterdijk, (2007), p. 40). La piramide è dunque il simbolo di ciò che resta, quindi di Esther ("reste", resto, rovine), della madre e della matrice, e quindi ancora della sopravvivenza. È anche il simbolo della cenere (mucchietto piramidale della combustione di qualcosa) e dunque del *morto*, dell'alchimistico *caput mortuum*, e di ciò che vi si lega, il segreto. Ne *Il pozzo e la piramide* indica "ciò che indica", il *segno* stesso, e quindi la scrittura, la macchina per iterare, per sopravvivere. Più misteriosamente, anche simbolo del fuoco stesso e del brucia-tutto: non a caso nel naturalismo di Democrito piramidale è la forma dell'atomo del fuoco. Infine, si è visto, anche la "dolce" ricompensa per aver *vegliato* bene.

¹⁶ Su ebraismo, decostruzione e vigilia, cfr. pure SD, p. 378: «Se la chiusura [del libro] non è la fine, abbiamo un bel protestare o distruggere, "*Dio succede a Dio e il Libro al Libro*". Ma nel movimento di questo succedersi, la scrittura vigila, tra Dio e Dio, tra il Libro e il Libro. E se il ritorno al libro si effettua dopo questa vigilia e dopo l'oltre-chiusura, non ci limita».

ra la violenza della luce con la violenza del fuoco: non è l'ebraismo "un inesauribile pensiero del fuoco"¹⁷? Non è proprio la Torah scritta in lettere di fuoco, sul Sinai? Fuoco bianco su fuoco nero, ciò che per i cabbalisti assume il significato segreto di un riferimento escatologico: per tutta la tradizione che va dallo *Zohar* a Izhak di Berdičev, solo nell'era messianica Dio rivelerà le lettere e il testo celati negli spazi bianchi della Torah. Ma quest'era non succede al tempo della storia. Come tutta l'opera e l'affaccendarsi dei cabbalisti dimostra, benché sempre a-venire essa è anche sempre già "qui", è l'ingiunzione sempre urgente e inarginabile che sconnette ogni riferimento del presente vivente a se stesso e lo manda "out of joint", l'appello della giustizia che "abita" ogni istante e lo disaggiusta aprendolo all'a-venire dell'altro. Scrivere, decostruire, è sempre giocare con il fuoco:

«i fuochi della Torah, fuoco nero e fuoco bianco: il fuoco bianco, testo scritto in lettere ancora invisibili, si lascia leggere nel fuoco nero della Torah orale che alla fine viene a designare le consonanti e a sottolineare le vocali [...]. Il fuoco non è nulla al di fuori di questa "trasparenza" da un testo all'altro. [...] La consumazione [...] è da parte a parte, come la disseminazione, testuale»¹⁸.

Ma questa "pirificazione" del testo non è per niente un lavoro ermeneutico, bensì già agire responsabile che impedisce nel gioco della deriva segnica e semantica la sua chiusura, così permettendo il manifestarsi indiretto di quel "resto" non completamente *aufheben* dal discorso dialettico, che è il nome, la singolarità. La giustizia è il rispetto assoluto della singolarità. Come il fuoco puro con cui Dio punisce l'*hybris* di colui che vuol "farsi un nome" (un nome unico che dica invariabilmente l'essere), essa incenerisce il testo, ogni con-testo, lasciando il monumento muto di una piramide di ceneri¹⁹; un nome proprio, ancora, ma diroccato, espropriato del proprio che vorrebbe padroneggiare interamente. Perché ovunque ci sia giustizia e a-venire (dell'altro), è sempre l'altro che decide in noi, è sempre l'altro che firma al posto nostro, lascia leggere la sua firma sotto la nostra, "nostra" perché mai interamente nostra. E l'altro è sempre il tutt'altro, Dio.

Questi nomi, quasi-nomi (perché non nominano nulla di essente) che sono gli "indecidibili", questi resti che il brucia-tutto della decostruzione lascia emergere per un momento da ogni opposizione concettuale, da ogni contesto, in ogni testo, come dei loro quasi-trascendentali, sono allora i nomi della singolarità, del tutt'altro, i nomi di Dio, se si vuole, ma a patto di fare anche di "Dio", come degli altri, un quasi-nome di ciò che non ha nome, non può averne, e tuttavia non fa che generarne, macchinalmente, per quel processo di supplementarietà all'origine che Derrida ha chiamato "scrittura":

¹⁷ SPI, p. 165.

¹⁸ DIS, p. 350-51.

¹⁹ Cfr. FEU, pp. 63-64: «Mi par di capire che la cenere non è niente che sia al mondo, niente che resti come essente. Essa è piuttosto l'essere che c'è – è un nome dell'essere che c'è, che è là, ma che, donandosi (*es gibt Asche*), non è nulla, un resto che resta al di là di tutto ciò che è (*konis epekeina tes ousias*), un resto che resta impronunciabile al fine di render possibile il dire in quanto non è nulla».

«Questa ripetizione è scrittura perché quello che scompare in essa è l'identità a sé dell'origine, la presenza a sé della parola sedicente viva. È il centro. L'illusione di cui ha vissuto il primo libro, il libro mitico, la vigilia di ogni ripetizione, è che il centro fosse al sicuro dal gioco: insostituibile, sottratto all'azione della metafora e della metonimia, una specie di *nome proprio invariabile* che si poteva invocare ma non ripetere. Il centro del primo libro non avrebbe dovuto potersi ripetere nella sua propria rappresentazione. Non appena si sottopone per una volta a una simile rappresentazione – cioè non appena è scritto –, quando è possibile leggere un libro nel libro, una origine nell'origine, un centro nel centro, è l'abisso, il senza-fondo del raddoppiamento infinito. L'altro è nello stesso»²⁰.

Così come ci sarebbe “somiglianza” tra il volto di Dio e il volto dell'uomo (Lévinas), «parimenti vi sarebbe una analogia tra tutti i nomi propri e i nomi di Dio che sono a loro volta tra loro analoghi»²¹, per effetto di questa *chenosi* del linguaggio innescata dalla scrittura del nome di Dio, che fa sì che l'Uno senza nome si *ritiri* sempre, senza dimorare mai in alcun nome²². Anche per Derrida il testo (della realtà) è dunque un tessuto di nomi propri, proprio come lo era per i cabbalisti il testo della Torah. E come la Torah, per questi ultimi, può essere letta alternativamente sia come un insieme di precetti sia come una lingua divina formata dall'insieme dei Nomi, così per Derrida, sotto ogni testo che veicoli un senso attraverso concetti, può essere decifrato il nome di quell'altro da sé che il testo cerca di secondarizzare e reprimere, senza mai riuscirci completamente; l'idioma con cui l'altro ci parla senza nulla “voler-dire”, semplicemente “esponendosi”²³. Nella fiamma pura del brucia-tutto, sempre il nome dell'altro riluce in fondo ad ogni nome proprio (certo, cioè, del circolo della appropriazione), come quel resto indecostruibile che lo ossessiona nel suo “proprio”, o come le segnature che il nome di Dio lascia in tutte le cose nel processo di creazione²⁴.

²⁰ SD, p. 379. G. Bennington (2008), p. 75 ha certo ragione quando dice che non si può fare di *différance* (né degli altri indecidibili) un nome di Dio, ma solo perché in Derrida è il concetto, anzi l'esperienza di Dio che si è modificata. Questa esperienza (cioè la stessa decostruzione), pur avendo in comune con la teologia negativa l'impossibilità di nominare il tutt'altro, di circoscriverne l'essenza in un concetto, non deve essere confusa con essa: infatti, mentre la teologia negativa permane ancora nell'onto-teologia, benché come suo momento privativo, la decostruzione afferma invece il gioco della significazione che l'assenza di un Dio teologico libera. Come vedremo meglio più avanti, insomma, mentre la “via negativa” è ancora un discorso *su* Dio, per quanto paradossale, la decostruzione è invece un discorso *di* Dio, il “discorso” della giustizia.

²¹ Ps, p. 220. Come vedremo questa analogia sta al cuore di quella formula (*tout autre est tout autre*) che riassume tutto il senso dell'agire religioso e politico di Derrida.

²² Cfr. SN, p. 149.

²³ Cfr. SD, p. 215: «L'intreccio (*Verwebung*) del linguaggio, di ciò che nel linguaggio è puramente linguaggio, e degli altri fili dell'esperienza, costituisce un tessuto [...]: gli “strati” vengono “tessuti”, il loro garbuglio è tale che non si può discernere la trama e l'ordito. [...] Questa tessitura è tanto più inestricabile per il fatto che essa è tutta significante: *i fili non-espressivi non sono senza significato*. Husserl aveva mostrato [...] che il loro significato è in tal caso semplicemente di natura *indicativa*».

²⁴ Per un riferimento a questi sigilli originari che il Nome lascia nella creazione, cfr. G. Scholem (1998), pp. 43-44. Per un riferimento diretto in Derrida, cfr. SD, p. 273: «Il testo inconscio è già intessuto di tracce pure, di differenze in cui si uniscono il senso e la forza, testo che non è presente in nessun posto, costituito da archivi che sono *già da sempre* delle trascrizioni. Degli stampi originari. Tutto comincia con la riproduzione».

Come si è già visto, la ricerca cabbalistica dei nomi di Dio non è un gioco insignificante; per il mistico è la più religiosa delle azioni possibili, perché risalendo i percorsi della creazione continua la rivelazione, permette la sopravvivenza di là di qualunque contingenza del presente. È piuttosto la prassi di un agire giusto, attraverso il quale il mistico – o semplicemente il pio – realizza la redenzione messianica (*tikkun*, “restaurazione”), comunque questa venga concepita dalle varie correnti dell’ebraismo:

«Ogni agire dell’uomo e specialmente dell’uomo ebreo è quindi, in fondo, lavoro al processo del *tikkun*. Da questo punto di vista si può allora capire come il Messia per questo rito cabbalistico abbia soltanto la funzione di un simbolo, di una garanzia della completa liberazione messianica di tutte le cose dal loro esilio. Poiché non è già l’azione del Messia nel senso di una persona incaricata della particolare funzione della redenzione, che sarebbe il soggetto del *tikkun*, ciò che determina la redenzione, ma l’azione mia e tua. [...] Qui la redenzione non interviene più come una catastrofe in cui la storia stessa sparisce e trova la sua fine, ma come la logica conseguenza di un processo di cui siamo tutti partecipi. Per Luria l’avvento del Messia non significa altro che la firma sotto un documento che scriviamo noi stessi»²⁵.

Perché quando qualcuno agisce con scrupolo, cioè esponendo la propria singolarità, è sempre l’altro che firma al posto suo. L’altro, vale a dire il messia, la giustizia, l’avvenire, e la sopravvivenza che ne dipende, e che ci ha già espropriato della pretesa di dimorare per intero nel presente, presso un *oikos* senza sorprese ma anche senza avvenire.

L’evento, infatti, è precisamente ciò che fora l’orizzonte del sapere e della prevedibilità, il cerchio dialettico che tutto vuole riappropriare. Come tale esso non è mai semplicemente possibile, ma l’esperienza di un’aporia²⁶; perché se l’avvenire fosse garantito *a priori*, se l’altro fosse obbligato a venire, nulla accadrebbe mai veramente.

«L’arrivante può sempre non arrivare, come Elia. È nel vuoto sempre aperto di questa possibilità, ossia la non venuta, la decisione assoluta, che mi riferisco all’evento: esso è anche ciò che può sempre non aver luogo»²⁷.

Se qualcosa avviene, è sempre l’impossibile. Questo impossibile incombe su ogni istante, è sempre imminente per definizione, sopraggiunge e ingiunge come una promessa o un giuramento, abita ogni presente e lo disaggiusta dal didentro, lo rapporta ad un’altra dimensione, all’avvenire. Questo avvenire non è semplicemente il futuro, modificazione della presenza (presente-futuro), suo svolgimento, bensì un altro rapporto del presente alla presenza di ciò che viene e che sconnette quella continuità cronologica. La decostruzione, come giustizia, è questa scossa che attraversa ogni presente vivente saldo nella

²⁵ G. Scholem (1980), p. 144.

²⁶ Cfr. FL, p. 66: «Una *esperienza* è una traversata, come indica il nome, essa passa attraverso e viaggia verso una destinazione per la quale trova il passaggio. [...] Ora in questo senso, non può esserci piena esperienza dell’aporia, di ciò che non consente il passaggio. *Aporia* è un non-cammino. La giustizia sarebbe da questo punto di vista l’esperienza di ciò di cui non possiamo fare esperienza. [...] Ma credo che non ci sia giustizia senza questa esperienza, per quanto impossibile, dell’aporia. La giustizia è un’esperienza dell’impossibile».

²⁷ ECT, p. 15. Nell’ebraismo il profeta Elia è colui che annuncia e precede il messia; da qui la sua grande importanza. Nel giorno di Pasqua, si usa lasciare un posto vuoto a tavola destinato al profeta, in memoria della speranza.

sua presunta certezza autofondata e lo disarticola, lo obbliga a riconoscere l'altro che da sempre lo abita, e che esso da sempre cerca di dominare, reprimere, ridurre, senza riuscirci. Derrida ha chiamato "messianico" questa struttura generale del rimando e dell'esperienza, cercando tuttavia di svuotarla di qualsiasi contenuto specifico, di qualsiasi rivelazione storica:

«Sarebbe l'apertura all'avvenire o alla venuta dell'altro *come* avvento della giustizia ma senza orizzonte di attesa e prefigurazione profetica. La venuta dell'altro può sorgere come un evento singolare solo laddove non *vede venire* alcuna anticipazione, là dove l'altro e la morte – e il male radicale – possono sorprendere in ogni istante. Possibilità che aprono e possono, insieme, sempre interrompere la storia, o almeno il suo corso *ordinario*. [...] Interrompere o lacerare la storia, fare la storia decidendola, con una decisione che può consistere nel lasciar venire l'altro e nel prendere la forma apparentemente passiva di una *decisione dell'altro* (e d'altronde, anche là dove appare in sé, in me, la decisione è sempre dell'altro, il che non esonera da alcuna responsabilità)²⁸.

Come è noto, è a questo messianismo *desertificato*, spoglio d'ogni *kerygma*, che Derrida affida la possibilità di un avvenire; con tutte le forme, politiche, giuridiche, istituzionali in generale, che gli saranno sempre necessarie. Tuttavia, più che come un progetto o una proposta filosofico-politica – che non è affatto – il messianico è per Derrida la struttura logica che formalizza l'esperienza della vita (sopravvivenza) e della giustizia, qualunque sia il campo di forze da essa attraversato. Esso struttura pertanto anche tutte quelle altre esperienze che con la giustizia formano la costellazione dell'agire responsabile: la decisione, la testimonianza, il dono, il segreto, la responsabilità, l'ospitalità, ecc. Ognuna di queste esperienze, *quando ce n'è*, è radicalmente aperta all'avvenire ed esorbitante qualsiasi sapere, per esempio etico. Il messianico, privo di contenuti, non può essere il dogma (o l'imperativo) di alcuna disciplina. È per questo motivo che scartandosi da una levinasiana "etica dell'ospitalità", Derrida parla di un'etica *come* ospitalità, cioè dell'ospitalità come della forma dell'agire in generale, eventualmente anche etico:

«Aperta, in attesa dell'evento *come* giustizia, questa ospitalità è assoluta solo in quanto veglia sulla sua propria universalità. Il messianico, ivi comprese le sue forme rivoluzionarie (e il messianico è sempre rivoluzionario, deve esserlo) sarebbe l'urgenza, l'imminenza ma anche, paradosso irriducibile, un'attesa senza orizzonte d'attesa»²⁹.

L'ebraismo, si è detto, è anche una religione della *veglia*: sempre in attesa che qualcuno arrivi, che un'oppressione venga spezzata, che una promessa si compia. Veglia, vigilia, aspettativa, attesa, sospensione, fermata. Ma la *sosta*, dice Derrida, potrebbe valere come traduzione universale del concetto di *religio*; non La religione, ma una struttura universale della religiosità³⁰. Fermarsi davanti a ciò che deve rimanere sano e salvo, in-

²⁸ FS, p. 19.

²⁹ SPE, p. 211.

³⁰ Cfr. FS, pp. 54-55. Derrida riassume qui nel valore di "sosta", "fermata", l'*alt* in generale, tutti i motivi che nelle diverse lingue indicano lo scrupolo, il pudore, il ritegno davanti a ciò che è sacro, la vita.

denne, scrupolo davanti a ciò che si deve lasciar essere così come dev'essere, talvolta al prezzo del sacrificio di sé e nella preghiera: la vita, l'altro³¹. Questa sosta sarebbe la condizione del legame della *religio*, ma ridotta alla sua determinazione semantica minimale: il *trattenersi* che viene dal pudore e dal rispetto.

«Anche se si può chiamarlo legame sociale, legame con l'altro in generale, questo "legame" fiduciario precederebbe ogni comunità determinata, ogni religione positiva, ogni orizzonte onto-antropo-teologico. Collegherebbe delle pure singolarità prima di ogni determinazione sociale o politica, prima di ogni intersoggettività, anche prima dell'opposizione tra il sacro (o il santo) e il profano. Può sembrare una desertificazione, il rischio è innegabile, ma la sua desertificazione può – al contrario – contemporaneamente *rendere possibile* proprio ciò che sembra minacciare. L'astrazione del deserto può dar luogo, nello stesso modo, a tutto ciò a cui si sottrae. Donde l'ambiguità o la duplicità del tratto o del ritrarsi religioso, della sua astrazione o della sua sottrazione»³².

Condizione di qualsiasi altro legame (sociale, politico, culturale, ecc.), di ogni comunità, non sarebbe dunque la *Versammlung* ("raccolta", il raccogliersi) heideggeriana, ma questo trattenersi reciproco di pure singolarità chiuse nel loro segreto, nel loro allontanarsi l'una dall'altra, un certo "s-legame" che le unisce separandole, il tratto o il trattino che mentre separa congiunge, il "tra" stesso in cui si spazia la *différance*³³. Questo messianico abita o ossessiona qualsiasi altra dimensione, anche quella politica, che andrà pertanto ripensata tenendone conto.

Ora, se questo messianismo desertificato e astratto di cui parla Derrida – il messianico – è questa struttura generale sia dell'esperienza sia della socialità sia della religione, ne viene che la vita è *essenzialmente* religiosa. Il che, naturalmente, non significa che abbia sempre a che vedere con una religione specifica, un sistema rituale e di verità dogmatiche, storicamente istituiti da una Chiesa e amministrati, regolati da un clero; e ancor meno che si possa vedere nella religiosità, se non nella religione medesima, un piano fondamentale sul quale collocare per intero il discorso decostruttivo, essendo invece la religiosità proprio ciò che turba ogni confine presunto e che sollecita ogni piano o posizione, impedendo la totalizzazione dell'essere e del discorso. Significa semplicemente che la vita non è mai interamente presente né può pensarsi *per intero*, eccedendo l'orizzonte del sapere e sottrendosi, sopravvivendo; significa che la sua dignità non può che restare *di là* dal vivente presente, come vita che vale più della vita, vita che *si sceglie*, vita *giusta*.

Sempre orientata da questo trascendimento relativo della presenza, vale allora per la religione il curioso paradosso secondo il quale la sacralità della vita non può darsi che nel sacrificio della stessa (per la vita), in un processo cioè di "auto-indennizzazione":

³¹ Cfr. *ivi*, p. 55.

³² FS, pp. 18-19.

³³ Sui temi della disgiuntura, dello s-legame, ecc., anche nel rapporto critico con la *Versammlung* heideggeriana, cfr. SPE, pp. 33 e sgg.

solo astenendosi dall'altro, e dunque facendosi violenza, sacrificandosi, la vita si sacralizza. Allora «la religione, come risposta a doppio allentamento e a doppia tensione, è ellissi, l'ellissi del SACRIFICIO»³⁴. È sempre e solo in nome della vita, che la vita può essere sacrificata; ed è sempre in nome della vita che il sacrificio richiesto può diventare totale, l'indennizzo completo, la Salvezza (dell'indenne) garantita una volta per tutte. Per esempio, nell'olocausto eseguito attraverso l'ausilio della più sofisticata cultura tele-tecno-scientifica. La possibilità del Male radicale è ciò che distrugge e insieme istituisce il religioso³⁵, perché non c'è fede senza rischio assoluto, e la promessa può, *deve* poter non essere mai assicurata totalmente.

D'altra parte, se la vita è per intero *religiosa*, come poter parlare della religione³⁶? Come parlare di ciò che avrà già da sempre reso possibile ogni dire e linguaggio? Ma d'altra parte, e proprio per ciò, come *non parlarne*?

«Dove sarebbe la giusta ellissi che ci si ingiunge di dire, tacendola? E la reticenza? E se l'ellissi, se la figura silenziosa e il "tacersi" della reticenza, fosse proprio [...] – la religione?»³⁷.

³⁴ FS, p. 57.

³⁵ Cfr. FS, p. 73. Cfr. pure ivi, pp. 51-52: «Assioma: non c'è a-venire senza eredità e possibilità di *ripetere*. Non c'è a-venire senza qualche *iterabilità*, almeno sotto la forma dell'alleanza a sé e della *conferma* del *sì* originario. Non c'è a-venire senza qualche memoria e promessa messianiche, di una messianicità più antica di ogni religione, più originaria di ogni messianismo. Non c'è discorso o indirizzarsi all'altro, senza la possibilità di una promessa elementare. Lo spergiuro e la promessa non mantenuta reclamano la *stessa* possibilità. Nessuna promessa, dunque, senza la promessa di una conferma del *sì*. Questo *sì* avrà implicato e implicherà sempre la fideatezza o la fedeltà di una fede. Nessuna fede, dunque, né avvenire, senza che un'iterabilità supponga una tecnica, una macchinalità, un automatismo. In tal senso, la tecnica è la possibilità, potremmo dire la *chance*, della fede. Una *chance* che deve includere il massimo rischio, la minaccia stessa del MALE RADICALE. Altrimenti ciò di cui rappresenta l'opportunità non sarebbe la fede ma il programma e la prova, la prevedibilità o la provvidenza, il puro sapere e la pura abilità, cioè l'annullamento dell'avvenire». È qui che si pone lo scarto tra Derrida e Benjamin. Rincorrendo un'ideale purezza nella distinzione tra linguaggio espressivo e linguaggio rappresentativo, o tra violenza divina e violenza mitica, rinunciando alla contaminazione degli ordini e a ciò che la procura (l'iterazione di una scrittura, di una protesi macchinale), Benjamin sottoscrive al di là di qualsiasi volontà il Peggio: il delirio macchinico e nichilistico della "soluzione finale", che potrebbe essere così interpretata come una manifestazione ininterpretabile della giustizia divina (cfr. FL, pp. 136 e sgg.).

³⁶ Cfr. H. de Vries in J. Cohen, R. Zagury-Orly, p. 294: «Là où la religion est tout – et rien d'autre n'est impliqué dans la formule *tout autre est tout autre* –, la religion est en un sens nulle part: rien de déterminable, rien de l'ordre de la signification (et, peut-être rien de significatif). Et cela peut-être été pour le mieux; cela sera peut-être pour le mieux».

³⁷ FS, p. 43. L'ellissi è un'altra delle figure importanti di questa barocca geometria della decostruzione. Forse la più importante. Nei testi di Derrida essa indica da sempre *e* la religione *e* la decostruzione. Tutti i gesti di quest'ultima hanno come schema invariabile l'ellissi, intesa sia come figura geometrica che retorica. Ellittica è, per esempio ed eminentemente, la *double séance* che abbiamo descritto nel primo capitolo. I due gesti, o il "doppio passo" in cui il lavoro decostruttivo consiste (ribaltamento e spostamento della gerarchia, nelle opposizioni dialettiche) ha precisamente questa forma: non si tratta semplicemente di *eliminare* l'origine, il centro, il significato trascendentale ma, dopo aver rovesciato il verso della dipendenza tra concetti, spostarlo. Occorre insomma raddoppiare l'origine, il centro, mostrare come sia già il prodotto di un'iterazione, di una scrittura. Che il centro abbia un nome ("Dio") e che questo nome possa essere iterato (cioè "scritto"), innesca una deriva incontenibile di tutti gli altri significati e significanti, sottoposti così ad un processo metonimico universale, che poi è il linguaggio stesso. Come per tutta la Cabbala, allora, anche per Derrida il nome di Dio costituisce il motore di ogni lingua e linguaggio, anche profano, ciò che decostruisce ogni opposizione: «Che ne è di *use e mention* nel caso (unico o no?) del nome di Dio? [...] Che cos'è la ripetizione [...] in questo caso esemplare, ma la cui esemplarità è tanto quella dell'unico quan-

Si può parlare della religione solo con ritegno e pudore, rispetto e fervore, cioè con lo scrupolo (*religio*) che si ritiene essere, nella sua essenza, una religione. Insomma, solo con una certa religiosità³⁸. Due conseguenze, allora: 1) Se la religiosità è sempre implicata nel discorso che decostruisce la religione, cioè in ogni discorso (visto che l'ambito di quest'ultima è indelimitabile), essa è, come la giustizia, indecostruibile. Ma allora giustizia, decostruzione e religiosità, fanno tutt'uno. 2) Se la religiosità è la *forma* del discorso (sulla religione), essa esorbita il sapere logico, il discorso stesso (*logos*), eccede e schiude la filosofia medesima, la rende possibile e insieme l'obbliga a riconoscere che c'è *segreto* e che questo segreto è irriducibile al sapere, che non può essere svelato né taciuto,

to quella del ripetibile? Che cosa implica la sua possibilità o la sua necessità, in particolare per l'evento di linguaggio e, in senso stretto o no, di scrittura? [...] una deriva grafematica che vieta (per esempio) di decidere se Dio è più del nome di Dio, se "nome di Dio" si riferisce a Dio o al nome di Dio, se significa "normalmente" o se "cita", ecc., essendo Dio qui, *come* la scrittura, quel che allo stesso tempo rende possibile e impossibile» (LIM, p. 123). Nel *tratto* che spazia il centro e lo sdoppia in due fuochi, è la *différance* che lavora; e in questo centro che si ri-trae, con-trae, che si ri-tratta (*retractare*), permettendo la coppia oppositiva, la presenza, il mondo, è il religioso stesso che opera e che crea macchinalmente sostituti teologici. È l'«Uno senza nome» (FS, p. 73), è l'*En-sof*.

Ellittica è la legge che regola il rapporto tra gli opposti e, in generale di tutto ciò che ha una doppia origine (cioè *tutto*): figura dell'indecidibilità che fa sì che ogni opposto, nell'approssimarsi della sua massima purezza concettuale, sia già passato insensibilmente nell'altro, messo "fuori fuoco". La decostruzione sarebbe così questa dialettica sbilenca e sempre "*out of joint*", che non *chiude* mai come *deve*, vale a dire senza resto, e che scomoda un'altra dimensione della chiusura. Slittamento del centro da sé, suo disaggiustamento, spaziatura, tratto che impedisce al cerchio del discorso la completa adeguazione a se stesso, permettendogli di chiudere ma senza totalizzarsi. Un resto sfugge sempre, in questo dislocamento tra i due fuochi che consumano tutto – e ritorna. La vita non è semplicemente vita, ma sopra-vivenza. Non si esce dalla vita, non si esce dalla religiosità, qualunque forma essa possa prendere, qualunque sia il Libro: tutto è già iniziato con la ripetizione. «Così inteso il ritorno al libro è per essenza *ellittico*. Qualcosa di invisibile manca nella grammatica di questa ripetizione. Poiché questa mancanza è invisibile e indeterminabile, poiché duplica e consacra esattamente il libro, ripercorre tutti i punti del suo circuito, non si è spostato nulla. E tuttavia tutto il senso è alterato da questa mancanza. Ripetuta, la stessa riga non è più esattamente la stessa, l'anello non ha più lo stesso centro, *l'origine si è spostata*. Qualcosa manca perché il cerchio sia perfetto. Ma nell'□ □ Ελληνισμός attraverso il semplice sdoppiamento del percorso, la sollecitazione della chiusura, la rottura della riga, il libro si è lasciato pensare come tale» (SD, p. 379).

All'ellissi, infine, devono essere ricondotte molte delle altre figure, logiche e retoriche, tipiche della decostruzione, come l'aporia, l'iperbole (l'inverso matematico di un'ellissi), il *double bind* (ogni punto che percorra l'ellissi, infatti, presenta sempre una doppia distanza che cresce/diminuisce rispetto ai due fuochi), la *stricture*, il chiasmo (con la dissimmetria dei suoi due bracci), ma anche l'ossimoro, il "*plus de*" (che indica, insieme, un di più e un di meno), la logica del supplemento e, come vedremo, soprattutto la legge dell'auto-immunità che regola il vivente. Forse non sarà inutile ricordare che, nella cultura ebraica, l'esperienza stessa del tempo è *ellittica*. Infatti, mentre il corso delle stagioni segue una logica solare, regolare, il computo del calendario liturgico obbedisce invece ad una logica lunare, variabile (29/30 giorni), che obbliga ad inserire un trentesimo giorno al mese lunare, oppure un tredicesimo mese lunare capace di riagganciare, 7 volte in 19 anni, il ciclo solare. Di più. È prescritto dal *Talmud* che la determinazione della luna nuova avvenga empiricamente, *vegliandone* l'apparire. Tuttavia, ciò è impossibile, in quanto il momento esatto del rinnovamento della luna è invisibile ad occhio nudo, e può solo essere stabilito solo *après coup* (o *nachträglich*, come ama dire Derrida). Infine, il più importante punto di riferimento per la liturgia, il *Shabbath*, il Sabato, deborda di circa un'ora la rivoluzione del sole, in funzione del periodo dell'anno: «A lors la spirale des temps s'ébranle. Au rythme anonyme du *Chabbat*, qui figure la stabilité métaphysique et l'éternel retour, l'homme juif vient apporter sa contribution : une vingt-cinquième heure variable, que le rite nomme très précisément *tosséfet Chabbat*, le "supplément de *Chabbat*"; aucune harmonie astrale ne peut la comprendre, car elle procède spécifiquement de l'humain» (B. Rojzman in J. Cohen, R. Zagury-Orly, pp. 131-32).

³⁸ FS, p. 25.

né confessato in alcun modo, e soprattutto mai *conosciuto*, quand'anche fosse comunicato a tutti, perché è ciò che permette il sapere in generale.

«Ci sono due fonti o due fuochi distinti. La “religione” rappresenta la loro ellissi, perché comprende i due fuochi ma talvolta ne tace, in modo per l'appunto segreto e *reticente*, l'irriducibile dualità»³⁹.

In questo senso, credere di sapere di che si parla, parlando di religione, significa predisporre a non capire (più) niente: come se essa potesse ricadere sotto una delle tante rubriche scientifiche, per esempio quella dell'antropologia, della sociologia o peggio della filosofia (della religione)⁴⁰. Non si può rispondere alla questione della religione come se questa fosse un ambito tra gli altri, anziché ciò che li attraversa trasversalmente tutti e li rende possibili. Non c'è “problematica” del religioso, così come non ce n'è della decostruzione, perché l'uno e l'altra sono la RISPOSTA⁴¹. Ma non c'è risposta senza principio di responsabilità, senza risposta all'altro, all'ingiunzione dell'altro, senza giuramento o fede giurata. Allora la fede, la fiducia, la fidanza (l'altra fonte della religione), eccedono tanto la religione (intesa come rivelazione storica e istituzionalizzata) quanto la scienza, il sapere: è la loro comune radice. Nessuna reale opposizione, pertanto, tra religione e sapere critico, scientifico, illuminista, che non provenga dall'oblio, o meglio dal diniego di questa fonte comune, dalla presunzione di *sapere* che cosa distingue e oppone in maniera apparentemente irriducibile religione e scienza. Come per Lévinas, e per tutta la tradizione ebraica, anche per Derrida il sapere resta la *tentazione* stessa:

«La tentazione di sapere, la tentazione del sapere, è credere di sapere non solamente ciò che si sa [...] ma ciò che è il sapere, e il fatto che si è emancipato, strutturalmente, dal credere o dalla FEDE – dal fiduciario o dalla fideità»⁴².

Tuttavia, così come è necessario riconoscere questa “fideità” (non una fede particolare) come radice tanto della religione quanto del sapere, allo stesso modo si deve riconoscere pure la necessità del linguaggio e del discorso filosofico come il *solo* veicolo possibile per parlarne. L'esperienza dell'altro resterebbe consegnata al mutismo bestiale, anzi demonico, della natura e del morto (che è sempre “ciò che non risponde”, secondo Lévinas), se non rischiasse la più completa disfatta attraverso la violenza del linguaggio. Perciò:

³⁹ Ivi, p. 39.

⁴⁰ Ivi, p. 43: «Se c'è una questione della religione, non dev'essere più una “questione-della-religione”. Né solo una risposta ad essa. Vedremo perché e in che modo la questione della religione sia anzitutto la questione della questione. Dell'origine e dei margini della questione – della risposta».

⁴¹ Ivi, p. 30. Sull'assenza di problematica, per ciò che concerne la decostruzione, cfr. ??

⁴² Ivi, p. 34. Per l'analogo atteggiamento in E. Lévinas (1982), pp. 72-74: «La tentazione della tentazione, dunque, è la tentazione del sapere. Una volta che sia incominciata, l'iterazione non si ferma più. È infinita [...]. La tentazione della tentazione è la filosofia [...]. Sapere vuol dire provare senza provare, prima di vivere [...] Comunque sia, la filosofia si può definire come la subordinazione di qualsiasi atto al sapere che se ne può avere [...]. La priorità del sapere è la tentazione della tentazione». Vedremo come nonostante la fermezza di queste affermazioni, Lévinas non resti totalmente immune da questa tentazione.

«se (la nostra è solo un'ipotesi) si chiama ebraismo questa esperienza dell'infinitamente altro, bisogna riflettere su questa necessità in cui esso si trova, su questa ingiunzione che gli viene fatta di prodursi come logos e di risvegliare il Greco nella sintassi autistica del suo sogno. Necessità di evitare la violenza più grave che incombe quando ci si consegna silenziosamente all'altro nella notte. Necessità di adottare i percorsi dell'unico logos filosofico che solo può rovesciare la "curvatura dello spazio" a vantaggio dello stesso. Di uno stesso che non è l'identico e che non imprigiona l'altro».⁴³

Occorre capire adesso in che rapporto la religiosità ebraica che si profila in qualche modo nella decostruzione stia in rapporto con la filosofia occidentale, cioè con l'ontoteologia, e con la dimensione religiosa a questa sottesa, il cristianesimo.

2. Il Greco e l'Ebreo

Descrivendo la decostruzione nei termini di una prassi religiosa, anzi come *religiosità*, struttura indeterminata e astratta di ogni religione storica, abbiamo lasciato volutamente in sospeso la precisa determinazione dei rapporti tra questa religiosità e quella religione storica particolare che è l'ebraismo. Certo, molte evidenze parlano in direzione di una loro co-appartenenza reciproca, la quale tuttavia deve essere stabilita e intesa nel suo corretto significato. Ora, possiamo dotarci dei mezzi per risolvere questo problema solo scomponendolo in due momenti, vale a dire solo stabilendo anticipatamente la doppia relazione generale che sussiste, da un lato tra decostruzione e metafisica, e dall'altro tra ebraismo e cristianesimo, e mostrando infine come la legge che regola ognuno di questi due rapporti sia la stessa.

Per quel che riguarda il binomio decostruzione e metafisica, occorre anzitutto sgombrare il campo da alcuni malintesi. Il primo riguarda la natura stessa della decostruzione e soprattutto della sua strategia. Per molto tempo e assai spesso anche oggi, si è creduto che "decostruire" significasse "distruggere", cioè perpetrare un atteggiamento di nichilistica sovversione delle certezze filosofiche. In tal senso, si sono lette le critiche mosse dalla decostruzione alla *Bedeutung*, alla presenza, alla coscienza, al soggetto, ecc., come una semplice negazione di queste strutture filosofiche, a favore di un loro "superamento". Ora, niente è più sbagliato⁴⁴. Da un punto di vista storico-filosofico, l'intento della decostruzione, come si è visto, è invece sempre stato quello di determinare con la maggior precisione possibile le condizioni di possibilità di questa stessa concettualità filosofica, l'unica che possiamo avere, operando quindi in linea con il più intransigente criticismo. Ciò che la decostruzione scopre in questa "analisi" e che la mette a parte di tutti gli altri tentativi di pensiero, è che le condizioni di possibilità della filosofia non sono più

⁴³ SD, p. 196.

⁴⁴ Cfr. G. Bennington (2008), p. 132.

filosofiche, ma di un *altro* tipo, e che la filosofia si progetta e si realizza progressivamente e inevitabilmente come onto-teologia, proprio grazie alla continua rimozione di questa alterità, dell'alterità in generale. Decostruire il sistema delle coppie di opposti concettuali (natura/cultura, materia/forma, natura/tecnica, ecc., sino a quelle più fondative voce/scrittura e presenza/assenza), significa mostrare come il termine forte dell'opposizione dipenda invece proprio da una versione dislocata e generalizzata di quello debole (i cosiddetti "indecidibili"), che in quanto tale non apparterrà più completamente né all'uno né all'altro termine, disarticolandone così l'opposizione ma rendendola pure possibile nello stesso tempo. La decostruzione è ciò che obbliga la filosofia al riconoscimento di questa rimozione, non già per superare la filosofia, ma proprio per renderla possibile. Lungi dal rappresentare una filosofia nichilistica, essa costituisce allora un vero e proprio *pensiero dell'affermazione*. Anche per la decostruzione non ci sono – strettamente parlando – che la presenza, la coscienza, i soggetti, ecc., ma mai *totalmente* (come invece pretende l'onto-teologia): ecco quello che potrebbe essere, in estrema sintesi, il messaggio decostruttivo. E se la presenza (empirica o ideale) non è mai piena, occorre riconoscere in ciò che la limita (e che perciò non può mai essere "presente") anche la sua condizione di possibilità, con tutte le conseguenze che questo riconoscimento implica e che si riversano a catena in ogni ambito e problema, come un processo di fissione nucleare del sapere, un sisma violento.

Il secondo malinteso nel rapporto tra decostruzione e metafisica riguarda l'idea anche questa assai corrente che la decostruzione sia una proposta (ancora) filosofica e storicamente circoscritta, che reagisce all'onto-teologia nella sua fase terminale, quella raccolta, per intenderci, nell'epoca che va dalla "scuola del sospetto" sino all'ultimo Heidegger. Errore anche questo. La decostruzione ossessiona la filosofia sin dal suo apparire, e Derrida ne ritrova le tracce sin nell'opera di Platone, e ancor prima. D'altra parte, non può che essere così se l'alterità rimossa dalla filosofia e dalla quale questa dipende, non può darsi nella forma del presente (e neanche in quella sua modificazione che è il presente-passato), e deve perciò essere pensata nella paradossalità di un passato ancora più vecchio dell'essere stesso, «un passato che non è mai stato presente». Ne viene che la direzione del rapporto tra decostruzione e metafisica deve essere invertita: è vero che la decostruzione mette in opera la sua strategia sempre e solo a partire dalla metafisica, cioè secondariamente, ma questa secondarietà deve essere intesa come *più originaria* di ciò che la precede, perché se la presenza è resa possibile dall'alterità radicale della traccia, allora tutto è già ripetizione e l'origine è *divenuta*.

Parlando per esempio della scrittura (altro nome della decostruzione), Derrida precisa:

«La scrittura non è “entrata” nella filosofia: bisogna chiedersi come ci fosse già, come la si sia disconosciuta, come si sia provato a buttarla fuori»⁴⁵.

È questo, come è noto, il significato della famosa cartolina di cui è questione ne *La carte postale*, che riproduce la miniatura di un codice inglese nella quale Socrate, seduto su un alto scranno, *scrive* ciò che Platone, più piccolo e dai tratti semiti, gli *detta* in piedi alle sue spalle. Tralasciando in questa sede l'enorme numero di rimandi e speculazioni iconografiche, numerologiche, cabbalistiche, linguistiche, ecc., che Derrida ricava con continue variazioni dalla lettura attenta di ogni dettaglio di questa immagine, il messaggio sembra chiaro: il rapporto tra *phoné* (fonologismo) e scrittura, ma tra Atene e Gerusalemme, deve essere rovesciato, si deve mostrare come la scrittura (la tecnica, la *différance*) sia indispensabile e vada presupposta anche nell'opera dello stesso Socrate, il filosofo che non scrisse mai nulla perché convinto della superiorità del *logos*, del discorso vivente, sulla parola scritta.

Tutto questo ci porta a riconoscere due cose. Da un lato, il fatto che logocentrismo è il nome di un desiderio di purezza concettuale sempre mancante, e la cui completa riuscita risulterebbe mortale per l'avvenire. E dall'altro, la necessità di riconoscere all'opera in ogni contesto una contaminazione irriducibile tra i due ordini, logocentrismo e decostruzione, che è anche quanto impedisce a quest'ultima di valere come trascendentale puro della filosofia. Essa è piuttosto un quasi-trascendentale, come tutti gli indecidibili.

Il rapporto tra decostruzione e metafisica allora dev'essere riconfigurato in questo modo: tutto è già in decostruzione, sin da sempre, e la metafisica, il logocentrismo, non sono che un momento particolare di questo sisma generale, un tentativo sempre presente e sempre fallito (nella sua completezza) di occultare il suo altro, l'alterità in generale, tracciando limiti ed opposizioni, pianificando posizioni a fondamento di un'agognata stabilità totale (*Grund*):

«“decostruire” la filosofia diventa un pensare la genealogia strutturata dei suoi concetti nella maniera più interna e fedele possibile, ma anche da un certo al di fuori che essa non può qualificare e nominare; diventa un determinare ciò che tale storia ha potuto dissimulare o interdire, quando si è fatta storia, appunto, attraverso questa repressione interessata. È qui che mediante una circolazione fedele e insieme violenta tra il didentro (*dedans*) e il difuori (*dehors*) della filosofia – cioè dell'Occidente –, si produce un lavoro testuale che dà un gran piacere a farsi»⁴⁶.

La decostruzione in tal senso non può più essere concepita nei termini di un programma filosofico che, un bel giorno, prendendo le mosse da Nietzsche o da Freud o da Heidegger, irrompa sulla scena storica, ma come il nome contingente e provvisorio di un movimento che percorre la civiltà occidentale da sempre. La decostruzione non è altro che ciò che avviene, il venire di ciò che viene, l'avvenire e la sua legge.

⁴⁵ GUS, p. 9.

⁴⁶ POS, p. 46.

«La decostruzione ha luogo, è un evento che non aspetta la deliberazione, la coscienza o l'organizzazione del soggetto, né della modernità. Si decostruisce. Qui il Si non è una cosa impersonale che si opponga a una qualche soggettività egologica. È in decostruzione [...]. E il "si" di "decostruirsi", che non è la riflessività di un io o di una coscienza, si fa carico di tutto l'enigma»⁴⁷.

La vita stessa *si* decostruisce. "Decostruzione" è il nome, il quasi-nome, uno dei tanti, dell'Uno senza nome che non si fenomenizza mai, così rendendo possibile il fenomenizzarsi di qualsiasi altra cosa in generale. Ma se la vita è in decostruzione da sempre, se la decostruzione è la legge della vita, perché corrisponderle, anziché lasciarla semplicemente accadere, si chiede Gianni Vattimo⁴⁸? Perché qualcosa *avvenga*, perché ci sia avvenire anziché no. Ma perché qualcosa avvenga è necessario rispondere, risponderne, al di là di ogni sapere certo intorno alla sua venuta, del calcolo o del programma della sua venuta. Perché l'avvenire, la decostruzione, la vita insomma, non è semplicemente vita, ma vita che si sceglie – vita *giusta*, religiosa. Sempre.

Piuttosto, se le cose stanno così, ci si dovrebbe chiedere da dove viene la necessità di affermare, insieme alla vita, proprio ciò che espone la decostruzione, l'avvenire e la vita ad un pericolo mortale. Diciamo proprio la "necessità" perché il logocentrismo, per quanto contrastato nel suo ideale di purezza escatologico, non viene mai neutralizzato. Anzi, la decostruzione è proprio il pensiero che riconosce la necessità che esso non venga mai interamente neutralizzato.

Per capire la paradossalità di questo doppio rapporto incrociato, dobbiamo rifarci alla logica paradossale della decostruzione da Derrida formalizzata in più versioni (*double bind*, *stricture*, ecc.), ma che possiamo qui esemplificare con quel processo di *auto-immunità* che, secondo il pensatore francese, sarebbe la legge stessa della vita⁴⁹. Ogni forma di vita, infatti, per poter vivere, si comporterebbe secondo processi auto-immunitari: crea gli anticorpi che distruggeranno i suoi stessi anticorpi. In altri termini, è necessario che la vita, per continuare ad essere vita, si difenda da ciò che la minaccia, ma non fino in fondo, perché in tal modo si suiciderebbe. Come nel doppio legame di una stringa, o nel moto ellittico intorno a due fuochi, è necessario che una forza cresca mentre l'altra diminuisce, ma sino al punto critico in cui il rapporto viene insensibilmente

⁴⁷ Ps, p. ?.

⁴⁸ Cfr. G. Vattimo in J. Cohen, R. Zagury-Orly, p. 163 : «Si la déconstruction ne relève pas d'une initiative, d'une méthode ou d'une technique, mais *est* ce qui *se passe*, l'événement que l'on constate, pourquoi faut-il en répondre? "C'est là que je n'ai pas de réponse", dit Derrida. Toutefois, aller dans le sens de la déconstruction ne signifie pas simplement s'accorder avec ce qui advient; au contraire, la déconstruction est l'"anachronie de la synchronie". [...] Mais, au fond, "il faut" le faire pour que quelque chose advienne "et il vaut mieux qu'il y ait un advenir plutôt que non"».

⁴⁹ Si veda ad esempio SPE, p. 172, contro coloro che non accettano la spettralità della vita: «Essi non vogliono sapere che l'io vivente è auto-immune. Per difendere la sua vita, per costituirsi in io vivente unico, per rapportarsi, come il medesimo, a se stesso, l'io-vivente è necessariamente portato ad accogliere l'altro all'interno (la *différance* del dispositivo tecnico, l'iterabilità, la non-unicità, la protesi, l'immagine di sintesi, il simulacro – e ciò comincia con il linguaggio, prima di lui –, altrettante figure della morte); deve dunque dirigere allo stesso tempo *a suo favore e contro di sé* le difese immunitarie apparentemente destinate al non-io, al nemico, all'opposto, all'avversario».

rovesciato a favore dell'altra forza. Facendo quadrato contro ciò che la minaccia, la vita dovrebbe insomma lasciare sempre un lato esposto alla morte. Derrida esemplifica questa logica paradossale con un paragone politico tratto dal suo paese d'origine, l'Algeria. Nel 1992 le elezioni democratiche portarono alla vittoria di un partito integralista islamico e anti-democratico; le autorità ancora in carica, per evitare di lasciar uccidere la democrazia consegnandola nelle mani dei suoi nemici, decisero di annullare il risultato delle elezioni – uccidendola così loro stessi. Il tentativo della vita di difendersi in modo assoluto, di salvaguardare la propria indennità, salute, sacralità, ecc., produce insomma il risultato opposto, la morte. Si sarà riconosciuta in questa logica il lavoro di ciò che più sopra si è chiamato sopra-vivenza o spettralità: la necessità di riconoscere la morte nella vita e la vita nella morte. È necessario, in altri termini, che la vita muoia sempre un po', per poter sopravvivere.

Ora, il rapporto che sussiste tra decostruzione e metafisica è dello stesso tipo, anzi è precisamente lo stesso. Rispondendo infatti ad alcune questioni postegli da Gerald Graff, Derrida precisa e si chiede:

«Quanto lei designa senza dubbio con queste parole [superstizioni linguistiche, la metafisica stessa], e che in effetti io cerco di “decostruire”, mi sembra, in quanto desiderio o bisogno, indistruttibile, oserei dire “immortale”, e del resto, per la stessa ragione, mortale, o piuttosto mortifero, mortale nel senso di ciò che porta la morte. La “realizzazione pura della presenza a sé” non è anche la morte? desiderio o bisogno indistruttibile, dunque, ma di cosa esattamente?»⁵⁰.

Risposta: di rigore logico, di purezza, di separatezza, d'indennità, di salvezza assoluta – cioè di *morte*.

Ecco, allora, cosa sarebbe la metafisica della presenza e la filosofia *tout court* per la decostruzione (cioè per la vita): un'interna pulsione di morte che la travaglierebbe senza posa e senza mai essere del tutto eliminabile, o superabile. Ecco la logica del *double bind*, o della *contra-bande* (si ricordi l'ellissi) che obbliga alla contaminazione tra i due ordini ma in vista della sopravvivenza. Se la decostruzione potesse infatti ridurre totalmente la metafisica, vale a dire ciò che ostacola la sua completa presenza e libertà, non accedrebbe essa stessa ad una dimensione metafisica e “mortale”? E d'altra parte, se la decostruzione non inquinasse il progetto di purezza ideale della metafisica, la logica cioè di una *parousia* attuale o finale, non esporrebbe se stessa e la vita alla morte?

La soluzione dell'aporia è allora tutta in quella logica della contaminazione che è la decostruzione stessa. È necessario (*il faut*) affermare/decostruire la metafisica, il linguaggio rappresentativo, la violenza, il potere, le istituzioni, ecc., quel tanto che basta per impedire loro di dare completamente corso alla loro logica mortale, alla logica stessa. La metafisica della presenza va rilanciata quel tanto che basta per essere neutralizzata, la violenza affermata per essere disinnescata, il potere accettato per essere esautorato, il

⁵⁰ LIM, p. 171.

male accolto per sovvertirne le risorse ed evitare il Peggio, la morte invocata per sopravvivere. Affermare *interamente* la decostruzione e la giustizia, significherebbe volere il Peggio. Non si esce da questa logica provvisoria e parassitaria se non procedendo ad una “soluzione finale” del male, cioè riproducendo in se stessi il Peggio che si vuole evitare venire da fuori. Ecco perché la decostruzione è interminabile: da un lato, non *può* non esserlo, perché il bisogno metafisico è inestirpabile e dunque costantemente all’opera; e dall’altro è *necessario* che non lo sia, perché se fosse terminabile e compiuta, completamente presente nei suoi effetti, coinciderebbe né più né meno con il bisogno metafisico stesso che pretende contrastare.

Ora, la stessa logica auto-immunitaria ci serve per chiarire anche la seconda relazione presa in esame, quella tra ebraismo e cristianesimo.

Come la decostruzione *inscrive* la metafisica e la sua pretesa di originarietà e purezza, senza pensare di “superarla” o “confutarla” ma ridimensionandola, così l’ebraismo iscrive il cristianesimo, rivelandolo come un suo stesso prodotto, eterno, insuperabile, che si riproduce cercando in tutti i modi di reprimere la propria origine (l’ebreo), cioè falsificando la propria storia, la storia *tout court*. Come la metafisica per la decostruzione, il cristianesimo sarebbe una pulsione di morte interna all’ebraismo stesso, che mentre lo travaglia e occulta, gli permette però di sopravvivere. In questo senso, ebraismo e cristianesimo costituiscono un chiasmo infinito, indecidibile⁵¹. Essi configurano quella logica della *stricture* che non permette all’uno di essere ciò che è senza tener conto dell’altro, e viceversa.

Che cos’è infatti il cristianesimo, per l’ebraismo? Una tentazione, la *tentazione* stessa: l’esser-presente del messia. Vale dire la certezza assoluta di una fede garantita (se è vero che Cristo è già stato qui, è *certo* che ritornerà); dunque la trasformazione della fede e della speranza messianica in un sapere, nel sapere stesso. Il cristianesimo (il cui inizio, se non vero e proprio *kerygma*, è la “morte di Dio”, non dimentichiamolo⁵²) è il farsi sapere della religione, la sua morte. Per questo motivo esso si è servito sin da subito della filosofia greca, per affermarsi; ed è per questo che la storia della filosofia occidentale è legata così strettamente, nel suo progetto logocentrico, al cristianesimo. Sarebbe fin troppo facile mostrare come ogni attacco ai privilegi e alla violenza del sistema logocentrico da parte di Derrida, costituisca anche nello stesso tempo un attacco ai privi-

⁵¹ Cfr TOC, p. 334.

⁵² In un certo senso, infatti, la “buona novella” che Gesù di Nazareth era il Cristo, poté essere verificata dai suoi discepoli solo con la sua morte umana. Non parte forse da qui tutto il senso della speculazione paolina? La morte in croce, il lato umano della faccenda, non sarebbe per Paolo (come invece temettero inizialmente gli apostoli) ciò che inficia il riconoscimento in Gesù del messia e figlio di Dio, ma proprio ciò che lo conferma. La morte di Dio, pertanto, prima ancora che una speranza nietzscheana, costituisce il punto di partenza del cristianesimo, che pertanto ricompare ciclicamente nelle sue varie fasi storiche: nel tentativo luterano di riforma, in quello hegeliano di sintesi, in quello nietzscheano di superamento, nella teologia post-heideggeriana a confronto con la secolarizzazione, fino alle forme della morte di Dio che Derrida denuncia nell’attuale egemonia mediatica mondiale del cristianesimo.

legi e al lato repressivo del cristianesimo. Basta pensare a quanto si è appena detto sulla presenza del messia e sul privilegio della presenza nella metafisica, all'importanza della Parola nel Nuovo testamento e al logo-fonocentrismo, al privilegio testimoniale della "carne" nel cristianesimo e al paradigma aptico dell'euristica filosofica⁵³, sino alla dimensione *naturalistica* dell'universalismo cristiano (tutti gli uomini *figli* dello stesso Dio) e al concetto di "fratellanza" che regola e struttura in vari modi la filosofia politica occidentale. Senza parlare dell'oggetto che accomuna, nella repressione, cristianesimo e metafisica: la scrittura (la letteralità, cui si preferisce lo "spirito"), la tecnica (in nome di una naturalità sempre e solo presupposta), l'avvenire (contro la certezza del futuro), in una parola, l'ebraismo.

Se abbiamo parlato di *tentazione* per esprimere la distinzione tra ebraismo e cristianesimo, è perché sarebbe profondamente fuorviante pensarla in termini di *verità*, per esempio considerando il cristianesimo come un'eresia giudaica intorno al significato del messianismo. Significherebbe perlomeno porre la questione già tutta dal lato del cristianesimo, per il quale, appunto, se il messia è già stato-presente, tanto l'appartenenza religiosa quanto la redenzione restano calate interamente in una dimensione conoscitiva, per quanto *limite* (fede nella *verità* del dogma). Per l'ebraismo, al contrario, è assai difficile parlare di eresia (deviazione dalla *vera* dottrina). Primo, perché una dottrina vera e propria nell'ebraismo non c'è, tantomeno unica; e secondo, perché esso sta tutto nella pratica di giustizia e di pietà attraverso la quale il valore di verità di ogni precetto o dogma viene implementato nell'agire religioso⁵⁴. Non c'è "verità" né definizione dell'ebraismo e dell'essere ebreo; "ebreo", per Derrida, indica questa desertificazione del proprio e della proprietà in generale, l'assenza di essenza⁵⁵. Non ha senso, pertanto, di-

⁵³ Su questo tema connesso a quelli della sensibilità, della percezione, dell'anima, dell'animale, cfr. in generale TOC. In esso, Derrida non solo riconosce che la dimensione "eidetica" dell'idealismo da Platone ad Husserl trova il suo completamento solo nell'iperbole di un aptocentrismo continuista, per cui vedere "pienamente" sarebbe insomma toccare (p. 208), ma anche che i Vangeli portano implicita un'aptica generale: Gesù salva toccando, imponendo le mani, ecc. (p. 132). Quanto al tema dell'Incarnazione, che ritroveremo anche nel discorso che coinvolge cristianesimo e globalizzazione, è chiaro come per Derrida configurare un pensiero religioso antro-po-teologico e (u-)manista; nel quale cioè, la vita davanti alla quale la religiosità fa la sua sosta pudica celebrando l'intoccabile, il sacro, si fa invece totalmente presente (Vita) e toccabile, materia di certezza e sapere anziché fede, come per san Tommaso (p. 303).

⁵⁴ La storia dell'ebraismo ci ha posto di fronte a tante e tali concezioni teologiche e speculazioni sul significato e l'essenza della sua fede, da risultare quasi impossibile stabilire delle costanti. Anche i cosiddetti tredici articoli di Maimonide e persino lo *Shema' Israel*, non bastano da soli a definire il senso di un'appartenenza completa, così come neanche l'ateismo basta ad escluderla. Per citare una fonte non sospetta, si veda su questo punto E. Lévinas (2004): «Il punto è che per gli ebrei la verità – la conoscenza di Dio – non è una questione dogmatica, ma un'azione» (p. 220); e ancora: «Il rapporto con il divino attraverso il rapporto con gli uomini e coincide con la giustizia sociale: ecco tutto lo spirito della Bibbia ebraica» (p. 37); e infine: «[...] al giudaismo va stretto il concetto di religione formulato dalla sociologia, ed esso non si limita alle caratteristiche che la psicologia religiosa suppone appartengano all'anima del credente. Mi riferisco a testimonianze che a qualcuno potranno apparire sospette, ma che bisogna prendere in considerazione con rispetto e serietà. L'appartenenza al giudaismo si mostra particolarmente tenace in coloro che non attribuiscono alcun senso religioso a tale appartenenza e, qualche volta, alcun senso in assoluto: sono quelli che secondo Jérôme Lindon non hanno altro da dire oltre all'affermazione "io sono ebreo"» (p. 309).

⁵⁵ Cfr. SD, p. 93.

stinguere un ebraismo ortodosso o autentico (indici: Lévinas e Benjamin) da forme limitate, non del tutto consapevoli e persino atee di ebraismo: “ebreo”, infatti, non è precisamente questa indecisione tra l’autentico e l’inautentico che viene a turbare ogni altra distinzione, ogni altro limite⁵⁶? L’essere ebreo non è altro che l’esperienza di questa perturbante estraneità, di questa spettralità decostruente ogni opposizione⁵⁷. Che cosa sarebbe, infatti, un Ebreo *autentico*, cioè certo della propria appartenenza, sicuro della propria elezione, consapevole della sua essenza, edotto su ciò che “Ebreo” significa o deve significare, se non – un cristiano?

“Cristianesimo”, insomma, sarebbe ciò che si ottiene quando si vuol dare dell’ebraismo e dell’essere ebreo in generale una definizione ed un concetto, un sapere certo. “Cristianesimo” (e con esso allora logocentrismo, metafisica, ecc.) sarebbe il totalitarismo che deriva dall’essenzializzazione del “resto”, dei resti o delle spoglie, dal trattamento ontologico dello spettro (il messia, la giustizia)⁵⁸:

«nell’istante in cui si perdesse di vista l’eccesso della giustizia, o dell’avvenire, certo si soddisferebbe alle condizioni della totalizzazione, ma si definirebbe anche il totalitarismo di un diritto senza giustizia, di una buona coscienza morale, di una buona coscienza giuridica, e sarebbe il presente senza avvenire. Non voglio prendere partito nella guerra tra religioni, ma le religioni per le quali il Messia è già venuto, dove la vocazione messianica è già compiuta, rischiano sempre di mancare la trascendenza della giustizia e dell’avvenire rispetto alla totalità»⁵⁹.

Il messianico deve restare per definizione spoglio di qualsiasi contenuto, l’orizzonte d’attesa aperto e l’ospite sconosciuto, se qualcosa deve ancora accadere. *L’evidenza* testimonia sempre contro l’avvenire, e non bisogna mai darle credito, come nella storia talmudica tramandataci da Blanchot, in cui Gesù aggirandosi tra i reietti della periferia di Roma, viene fermato da uno di loro che gli chiede con paradossale disperazione “Quando verrai?”⁶⁰. Viceversa, di Gesù, il più spettrale degli spettri⁶¹, il cristianesimo ha un’evidenza assoluta, tanto che egli sostiene di sé “Io sono la Via, la Verità, la Vita” – laddove l’Ebreo, si è visto, non ha esperienza di sé e dell’altro che attraverso l’aporia, la giustizia e la spettralità (sopra-vivenza). Gesù promette il Regno, mentre la decostruzione,

⁵⁶ Cfr. ABR, p. 68: «estraneità familiare di quel che è *allo stesso tempo* nel luogo proprio e al di fuori del luogo proprio, intimo e strano, domestico ed estraneo, come se *unheimlich* volesse tutto sommato dire “ebreo” – e ciò tanto per gli antisemiti quanto per filosemiti, e in primo luogo, o alla fin fine, per gli stessi se-dicenti Ebrei: ma che cos’è un *sedicente Ebreo*? Si racchiude qui, forse, la mia sola domanda».

⁵⁷ Molto opportunamente, Derrida parla della decostruzione come di un’*hantologie*, una logica dello spettro, di ciò che ossessiona (*hanter*) la filosofia dal didentro, e di cui l’ontologia non sarebbe che uno scongiuro (SPE, p. 18). Ma lo spettro (*revenant*), come “ciò che ritorna”, è anche il resto, la cenere, la sopravvivenza.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 118.

⁵⁹ GUS, p. 20.

⁶⁰ Cfr. M. Blanchot (1990), p. 161. Questa dimensione di attesa *deserta*, di differimento senza contenuto, questa struttura generalizzata del rimando, è come si ricorderà, la scrittura stessa, che non ha valore documentario, ma testamentario: «Siamo spossessati dalla presenza bramata nel gesto di linguaggio con il quale tentiamo di impossessarcene» (LIM, p. 191).

⁶¹ Cfr. SPE, p. 182.

si ricorderà, è precisamente la strategia che fomenta la sovversione di ogni regno, mentre l'ebraismo non è che un'interminabile "destinerranza".

Ora, proprio quest'idea di regno, di stabilità politica, è strettamente connessa al momento teologico della sovranità divina, cioè all'esperienza della definitiva presenza messianica, che permette così la considerazione ontologica dell'avvenire e la sua trasformazione in un presente-futuro senza sorprese, attesa di una *parousia* garantita. Ciò che spiega, ad esempio, la rapida alleanza tra cristianesimo e potere politico. La forma-presenza, infatti, profila nella certezza *sensibile* la forma di ogni altra dimensione di verità (Gesù è *veramente* risorto: è stato *visto*, ha *parlato*, ha *mangiato* un pesce). Da qui il legame privilegiato tra cristianesimo e *media*, che dà luogo tra l'altro alle varie forme di "ritorno del religioso" registrate con il diffondersi delle tecnologie informatiche:

«Perché questa mediatizzazione è fondamentalmente cristiana e non ebraica, islamica o buddista? Evidentemente, fenomeni di mediatizzazione si producono all'interno di tutte le religioni, ma vi è un tratto assolutamente singolare nella potenza e nella struttura della mediatizzazione cristiana, in ciò che ho proposto di chiamare "mondialatinizzazione". Qui il fenomeno religioso si mediatizza non solo sotto la forma dell'informazione, della pedagogia, della predicazione, del discorso [...]. Ora, le emissioni non cristiane consistono nel filmare un discorso, una pedagogia, delle discussioni, ma mai degli avvenimenti. Viceversa, durante una messa cristiana la cosa stessa, l'avvenimento, passa davanti alla telecamera: la comunione, la venuta della presenza reale, l'eucaristia, perfino il miracolo [...], tutto questo avviene in diretta, al presente, *come* avvenimento religioso, *come* avvenimento sacro. Nelle altre religioni si *parla della* religione, ma l'avvenimento sacro non ha luogo all'interno del corpo stesso di ciò che si presenta alla televisione. E questo, così penso, ha un certo rapporto strutturale con ciò che distingue probabilmente la religione ebraica o musulmana dalla religione cristiana, cioè l'incarnazione, la mediatizzazione, *l'hoc est meum corpus*, l'eucaristia: dio che diviene visibile»⁶².

Fin dal suo sorgere, infatti, il cristianesimo è legato alla *visibilità* del messaggio divino, all'attestazione sensibile che i discepoli fanno della venuta di Cristo tra gli uomini e dopo la resurrezione. Non è un caso che il cristianesimo si presenti come una "buona novella", un atto di "giornalismo" teologico e tele-visivo, mediatico. Si veda, invece, tutto il discorso che Derrida svolge in *Donare la morte* sulla necessità del segreto assoluto tra Dio ed Abramo, per fondare l'alleanza e come *medium* per tenerla. Il segreto sarebbe qui quel "certo s-legame", la *religiosità*, che come abbiamo visto costituisce la condizione di ogni altro legame, sociale, politico, etico, religioso, e che pertanto non può essere in alcun modo tematizzato, fatto oggetto di notizia e di condivisione.

Ma oltre che un fatto culturale e di costume l'alleanza naturale tra cristianesimo e *media* ha soprattutto un risvolto politico ben preciso, perché nelle moderne forme di sovranità statale occidentale i *media* non sono più esclusivamente uno strumento d'informazione ma, per la loro enorme potenza, ciò che sposta continuamente i limiti della visibilità e dunque dello spazio pubblico (*espacement*), determinando in tal modo

⁶² *Surtout pas des journalistes!*, citato in AA. VV. (2007), p. 296.

la possibilità stessa del foro politico. Ne viene che lo strano connubio tra cristianesimo e mezzi d'informazione di massa rende egemonica, nel mondo intero, la cultura filosofica da questa religione veicolata. La cosiddetta "globalizzazione", allora, sarebbe assai meglio descritta come una "mondialatinizzazione", la diffusione incontrastata della religiosità nella sua forma latina (*religio*), nonché della sovranità statale, della concettualità giuridica e della retorica politico-economica, che vi sono associate. Si tratta della diffusione di un'idea di *universalismo* e di *pace* che dissimula la prospettiva di una colonizzazione culturale e politica mondiale, la traduzione in un unico idioma di esperienze di vita, tradizioni, civiltà differenti, e che sta all'origine pure di quei fenomeni reattivi noti come "fondamentalismo", "terrorismo islamico", ecc., che reagiscono a questa egemonia sfruttando gli stessi canali tele-tecno-scientifici che la garantiscono, proprio come in un processo auto-immune.

In effetti, più la mondialatinizzazione avanza, più tende alla saturazione dello spazio politico-economico globale, più raggiunge i limiti del suo potere, maggiore diventa per essa il pericolo del declino. Tanto più che il sapere mediatico e scientifico che la supporta porta con sé anche una potenza *espropriatrice* e *delocalizzatrice* di cui è la stessa religione cristiana a soffrire per prima. Ne consegue una reazione autoimmunitaria:

«Oggi la religione si allea alla teletecnoscienza, alla quale reagisce con tutte le sue forze. È, da una parte, la mondialatinizzazione; produce, sposa, sfrutta il capitale e il sapere della telemediatizzazione: altrimenti non sarebbero possibili, a questo ritmo, né i viaggi e la spettacolarizzazione del Papa, né le dimensioni interstatali del "caso Rushdie", né il terrorismo planetario – e potremmo moltiplicare gli esempi all'infinito. Ma reagisce subito, *simultaneamente*, dichiara guerra a ciò che le conferisce questo nuovo potere a condizione di sgombrarla da tutti i luoghi propri, *in verità dal luogo stesso*, dall'*aver-luogo* della sua verità. Sostiene una guerra terribile contro ciò che la protegge minacciandola, secondo quella doppia struttura contraddittoria: immunitaria e autoimmunitaria»⁶³.

Ma il rischio coinvolge tutti, anzitutto quelle culture e quelle religioni, come l'ebraica, che da sempre in ragione della sproporzione demografica che le limita, hanno dovuto ritagliarsi dei "microclimi" in cui sopravvivere e resistere alla forza schiacciante degli altri popoli. La "questione ebraica", così, trabocca inevitabilmente e continuamente dallo *status* di problema "locale" a quello di problema politico-religioso *tout court*: essa non è una questione tra le altre, per quanto importante, ma la Questione nel senso di ciò che si è detto della religiosità, questione della sopravvivenza, questione dell'avvenire, cioè della vita – che è poi la vita *come* Questione. Non a caso, dice Derrida, il fronte della lotta mondiale, la lotta per la sopravvivenza (di tutti), passa oggi per Gerusalemme⁶⁴.

⁶³ FS, pp. 50-51.

⁶⁴ Cfr. SPE, p. 78: «Una tale analisi non potrà più non accordare un ruolo determinante a questa guerra delle escatologie messianiche per ciò che riassumeremo, ellitticamente, nell'espressione "appropriazione di Gerusalemme". La guerra per l'"appropriazione di Gerusalemme" è oggi la guerra mondiale. Ha luogo dappertutto, è il mondo, è oggi la figura singolare del suo essere "*out of joint*". E sempre in maniera troppo ellittica, diciamo anche, per determinare nelle sue premesse radicali la violenza mediorientale».

«Concepisco l'ebraismo come la possibilità di offrire alla Bibbia un contesto, di salvaguardare la leggibilità di questo libro», dice Lévinas. La mondializzazione della realtà e del calcolo demografico non rende forse la probabilità di tale “contesto” più debole che mai, come la peggior minaccia per la sopravvivenza, il male radicale della “soluzione finale”?»⁶⁵.

Ora, che cos'è la decostruzione se non il movimento di resistenza a questo processo? Come interpretarla se non come una resistenza alla *presenza* del messia, alla costituzione di un regno, alla garanzia di una Salvezza completa, cioè al “cristianesimo” che tenta e ossessiona l'ebraismo dal didentro? Questa resistenza però, lo si è visto, non può essere completa, né pensare di superare una volta per tutte la tentazione cristiana, la tentazione del sapere, senza per l'appunto cederle definitivamente. Come la decostruzione non può *opporsi* alla dialettica, così l'ebraismo non può *scongiorare* definitivamente il cristianesimo – pena, produrre esattamente ognuno le condizioni della loro sconfitta. Occorre accettare allora la contaminazione, “cette insidieuse contamination chrétienne”. D'altra parte, non è forse la contaminazione dappertutto? Non è la legge stessa della decostruzione, della vita?

La natura dei rapporti tra ebraismo e cristianesimo è una dimensione che va costantemente tenuta presente, se si vuol comprendere sino in fondo la portata e il significato della decostruzione. Il doppio legame tra cristianesimo e onto-teologia è presupposto da Derrida in ogni momento: avversare l'una significa per forza di cose avversare pure l'altro. Ma fino ad un certo punto, e mai direttamente⁶⁶. Strategia obliqua e bastarda per essenza, la decostruzione ha bisogno di parassitare le risorse del linguaggio rappresentativo, della filosofia, delle istituzioni, del potere e della violenza, dello Stato e della *religio*, ha bisogno di accettare il ruolo nefasto dell'“altra parte” (*sitra ahra*) – del Greco, insomma – per avere una *chance* di sopravvivenza rischiando sempre il Peggio. E forse adempiendo così la parola delle Scritture: “Dio allarghi Japhet, ed abiti questi nelle tende di Sem”⁶⁷. Solo così può esserci avvenire. Ospitando l'altro in modo incondizionato, chiunque esso sia, – anche la morte.

le come scatenamento delle ideologie messianiche e combinatoria infinita di sante alleanze [...] che il marxismo resta insieme indispensabile e strutturalmente insufficiente». È in tal senso che, più avanti, Derrida parlerà della decostruzione come di un tentativo di “radicalizzazione” del marxismo (ivi, p. 119).

⁶⁵ FS, p. 61.

⁶⁶ Alla domanda dell'intervistatore, che gli chiedeva se non era contraddittorio difendere l'insegnamento della filosofia e la sua importanza nella nostra società, per *poi* decostruirla, Derrida spiegava: «Il n'y a pas de contradiction. Il est nécessaire de soutenir l'extension et le développement de la philosophie contre quiconque tente d'en suspendre ou d'en restreindre la liberté d'exercice. Mais il est également nécessaire d'interroger la philosophie elle-même, en tentant de la penser à partir d'un bord qui n'est plus, ou qui n'est pas encore, le philosophique. Ce geste n'appartient plus tout à fait à la philosophie, mais ne constitue pas une agression contre elle. La philosophie doit toujours être exposée au risque de se quitter, de partir d'elle-même. Le repli sur soi d'une philosophie qui, pour être assurée de son identité, redouterait toute question au sujet de son origine, de sa destination, de ses limites, signerait sa mort. Sa chance, sa liberté de tout interroger, est en même temps toujours une menace contre elle. Au cœur de la philosophie, il y a là quelque chose qui doit continuer de l'inquiéter» (Roger-Pol Droit (2004)).

⁶⁷ Questo passo di Genesi, 9,27, ha una lunga tradizione speculativa, nella Cabbala. Riportiamo qui solo quella che interpreta il passo non solo come la profezia di un dominio ellenico sulle terre di Canaan

3. Decostruzione ed ebraismo

Il rapporto così delineato tra ebraismo e cristianesimo ci permette di esemplificare e chiarire anche quello tra religiosità e religione, che è quello da cui siamo partiti. Come si è visto, il cristianesimo rappresenterebbe per l'ebraismo una tentazione costante, la tentazione di definirsi e fermarsi, assicurarsi in un concetto, in un sapere certo intorno alla natura del messia: all'origine (e ridotta ai minimi termini) la differenza tra ebraismo e cristianesimo starebbe tutta qui, nell'affermazione della venuta del Cristo, nella sua presenza. Questa presenza garantirebbe con la sua evidenza (l'evidenza stessa), la promessa di giustizia messianica, l'adempirebbe anzi, dando all'ebraismo un contenuto certo e irrecusabile, un *proprium*, un'essenza e la verità che ne è indissociabile. Un'autenticità, insomma, una garanzia di proprietà e dominio (concettuale e dunque pratico) di sé. Questa tentazione è la tentazione stessa, tentazione di vita piena, completamente presente, e dunque di morte, secondo il rispecchiamento dialettico già illustrato. Pulsione di morte interna all'ebraismo.

Ora, ciò che la logica paradossale dell'auto-immunità permette di spiegare, è che l'accettazione completa o il completo rifiuto di questa pulsione, conducono allo stesso risultato, la morte (o la "Vita", la vita *vera*, secondo la retorica cristiana). Difendendosi in modo assoluto da ciò che l'attacca e la minaccia di morte, la vita reagisce dividendosi in se stessa e volgendo pure contro di sé le difese totali che scaglia contro il nemico. Esemplifichiamo tutto ciò accostando due casi: Spinoza e Lévinas.

Quest'ultimo ha ribadito in *Difficile libertà* la tradizionale accusa contro Spinoza di "tradimento" della sua appartenenza ebraica. Con il suo razionalismo, e precorrendo Hegel, Spinoza avrebbe subordinato «la verità del giudaismo alla rivelazione del Nuovo Testamento», facendo dell'universalismo paolino una tappa necessaria sulla via dell'*amor Dei intellectualis*. «Il giudaismo come prefigurazione di Gesù: ecco il luogo in cui lo spinozismo fece compiere al giudaismo non religioso un movimento a cui quello religioso si opponeva da diciassette secoli. [...] Grazie al razionalismo appoggiato da Spi-

(Japhet, il greco Giapeto, nella tradizione biblica è il capostipite dei popoli europei, di cui i Greci erano considerati il più importante, per peso politico e culturale), ma come la necessità, da parte della cultura ebraica, di accettare la contaminazione di quella filosofica greca. Le "tende" di Sem, infatti, sarebbero né più né meno che le lettere quadrate dell'alfabeto ebraico nelle quali lo spirito infinito di Dio si è contratto (in certe correnti della mistica ebraica le lettere sono l'ultimo gradino del processo di emanazione divino, motivo della loro enorme importanza per la speculazione). Il quadrato è un altro simbolo esoterico della religiosità ebraica (basti pensare al Tetragramma), che ritorna spesso nelle opere di Derrida. Il *Trattato sull'offerta festiva* del *Talmud babilonese*, ricorda il divieto per il saggio di occuparsi di «quel che sta sopra, quel che sta sotto, quel che sta davanti, e quel che sta dietro» (G. Busi, E. Löwenthal (1995), p. 7), a meno che non si sia sapienti e dotti; vale a dire della Torah stessa, fatta di lettere quadrate che si sviluppano cubicamente, come il *Sancta Sanctorum* nel Tempio. Quest'ultimo era costituito di bande e contrabbande di lino tenute insieme tra loro, cui non sono estranei i concetti omonimi usati da Derrida per descrivere la legge del *double bind*. Ricordiamo infine il passo già citato di *Circonfessione* sui "quattro tempi" della razionalità ebraica, nonché le analisi sui quattro quadrati posti ai bordi della cartolina di cui è questione ne *La carte postale*.

noza il cristianesimo trionfa surrettiziamente»⁶⁸. All'influenza anti-ebraica dello spinozismo, al suo fascino corrompente, alla minaccia di morte che reca, Lévinas reagisce serrando i ranghi di un preteso ebraismo "religioso" e "autentico", di cui è certo di poter dire esattamente "che cos'è" o come "deve essere", curiosamente inevitabilmente inconsapevolmente facendo lega proprio con quel razionalismo (o coscienzialismo) che denunciava in Spinoza: «In effetti non si può essere ebrei istintivamente; non si può essere ebrei senza saperlo [...]. L'appartenenza all'ebraismo presuppone rito e conoscenza. La giustizia è impossibile all'ignorante. L'ebraismo è una coscienza estrema»⁶⁹. Nel tentativo di conservare l'ebraismo nella sua purezza, per difenderlo dal contagio filosofico presente nel cristianesimo, egli cade così nella trappola dialettica che rispecchia gli opposti l'uno nell'altro, indefinitamente. La conseguenza del nostro accostamento, è tratta da Derrida: «Lévinas è molto vicino ad Hegel, molto più vicino di quanto egli stesso desidererebbe, e proprio nel momento in cui gli si contrappone nel modo apparentemente più radicale. È una situazione che è costretto a condividere con tutti i pensatori anti-hegeliani, e di cui dovremmo meditare la significazione ultima»⁷⁰. Come sempre, il rifiuto non della contaminazione, ma del pensiero di una sua inevitabilità, porta alla chiusura identitaria e a quelle rivendicazioni genealogiche di ri-appropriazione dialettica dell'origine che per Derrida stanno a monte di ogni forma di violenza. Aggiunge infatti Lévinas: «La nostra simpatia per il cristianesimo è piena, ma resta amicizia e fraternità. Non può divenire paterna. Non possiamo riconoscere un figlio che non è nostro»⁷¹. Nessuna filiazione bastarda, dunque.

L'ebraismo reattivo si chiude così nella pretesa immunità garantita dall'appartenenza ad un popolo, ad una cultura, ad un credo, dall'obbedienza a dei precetti e a dei riti, dalla condivisione di feste e tradizioni, e dalla difesa delle istituzioni religiose (ma allora sempre anche politiche, sociali, culturali) che costituiscono le condizioni di accesso e di riproducibilità di tutto ciò. In una parola, l'ebraismo diventa "religione", ebraismo ortodosso o rabbinico, ebraismo autentico, votandosi così a *subire* anziché *negoziare* la contaminazione dell'altra religione e la sua repressione organizzata. Si avrebbero così due religioni, l'ebraica sedicente autentica e la cristiana, molto distanti (opposte addirittura) e proprio perciò molto vicine, delle quali Derrida, si è visto, parla a ragione come di un chamado indecidibile. Esse formano quell'opposizione gerarchica nel cui iato si dispiega la storia. Storia di violenza, in cui il cristianesimo si è andato formando proprio grazie alla secondarizzazione dell'ebraismo, al suo dominio e alla sua repres-

⁶⁸ E. Lévinas (2004), pp. 137-38.

⁶⁹ Ivi, p. 20.

⁷⁰ SD, p. 125. Tutto il rapporto tra Derrida e Lévinas ruota intorno alla diversa strategia di affermazione dell'ebraismo, e trova in qualche modo il suo momento di verifica nel diverso trattamento che i due pensatori destinano alla dimensione e al concetto di "purezza". Vedremo più avanti le conseguenze ultime di questo loro disaccordo intorno alla necessità di rifiutare/accettare la contaminazione.

⁷¹ E. Lévinas (2004), p. 139.

sione. Allora, qui come sempre, decostruire l'opposizione significa mostrare come ciò che viene per secondo in termini assiologici e temporali (ebraismo "autentico") conserva in sé una risorsa che è più originaria e potente di ciò che lo reprime e domina; significa cioè generalizzare e trapiantare in un altro contesto il termine debole (attraverso il doppio gesto della decostruzione), mostrando come sia esso in realtà ad inscrivere e a comandare il primo. In tal modo l'opposizione tra ebraismo e cristianesimo è sospesa da un terzo termine, indecidibile, che Derrida chiama a volte "ebraicità" o semplicemente essere-ebreo. Volendo, si potrebbe chiamare tutto ciò ancora "ebraismo" (non più inautentico che autentico), a patto di *non sapere* più che cosa ebraismo significhi o debba significare. Esso è l'istanza che decostruisce, già da sempre contaminata e che non può mai dire fino in fondo di sé se è autentica oppure no.

Analogamente stanno le cose tra religiosità e religione, tra il messianico e le forme storiche di messianismo:

«È per me difficile decidere se la messianicità senza messianismo (come struttura universale) preceda e condizioni ogni figura storica e determinata del messianismo (nel qual caso essa ne sarebbe radicalmente indipendente e gli resterebbe eterogenea: il nome diventerebbe accessorio), o se il pensiero stesso di questa indipendenza non ha potuto prodursi o rivelarsi come tale, diventare possibile, che attraverso gli eventi "biblici" che nominano il messia e gli danno una figura determinata»⁷².

Si avrebbe perciò un'istanza istituzionale e dogmatica, storica, una religione insomma, sempre internamente decostruita da una religiosità astratta, quasi-trascendentale perché possibile solo grazie all'accettazione vigile di quelle modalità istituzionali e storiche in cui si dà la sua resistenza.

«Nella sua forma più astratta, l'aporia in cui ci dibattiamo sarà allora, forse, la seguente: la rivelabilità (*Offenbarkeit*) è più originaria della rivelazione (*Offenbarung*), e dunque indipendente da ogni religione? Indipendente nelle strutture della sua esperienza e nell'analitica che vi si rapporterebbe? Non è il luogo d'origine, almeno, di una "fede riflettente", se non quella stessa fede? O, invece, l'evento della rivelazione sarebbe consistito nel rivelare la stessa rivelabilità, e l'origine della luce, la luce originaria, l'invisibilità stessa della visibilità? È forse ciò che direbbe il credente o il teologo, in particolare cristiano della cristianità originaria, dell'*Urchristentum* nella tradizione luterana, alla quale Heidegger riconosceva di dover così tanto»⁷³.

Il primo versante di questa iperbole, invece, è rappresentata dalla soluzione hegeliana, per la quale la filosofia costituisce la *verità* del cristianesimo. È chiaro che ognuna di queste due "soluzioni" teoriche, presa di per sé, conduce a un'impasse, e si ribalta nel suo opposto. Religiosità e religione formano allora un chiasmo indecidibile, in cui è difficile, impossibile stabilire *conoscitivamente* chi comandi l'altro. Ciò non significa che *siano* la stessa cosa, al contrario. Si riproduce qui, insomma, quell'aporia che non è accettazio-

⁷² Marx & Sons, citato in S. Regazzoni (2006), p. 503.

⁷³ FS, p. 18.

ne della passività e del disimpegno, ma condizione unica per la decisione, per la vigilanza dell'agire responsabile e giusto.

È proprio quest'ultimo – la decostruzione stessa – a tagliare il chiasmo tra ebraismo e cristianesimo ancora in favore dell'ebraismo; il chiasmo tra religiosità e religione (istituzioni, chiesa, dogmi) ancora in favore della religiosità; il chiasmo tra ebraicità inautentica ed autentica, ancora in favore di un certo marranesimo⁷⁴. Più in generale, l'opzione tra contaminazione e purezza, a vantaggio della prima: il puro, il santo e il salvo, quando ci sono, non rappresentano che effetti secondari e circoscritti di un contagio che è invece originario e generale, e che reca con sé insieme alla possibilità della sopravvivenza, anche quella del male radicale e della morte⁷⁵.

Al vertice della decostruzione, insomma, ci sarebbe l'esperienza di un'ebraicità o di una messianicità spoglia di tutto, sì, e tuttavia proprio perciò profondamente radicata nella tradizione da cui prende il nome non a caso: questa "esperienza impossibile" ma molto "reale"⁷⁶ – "essere ebreo" senza mai poter stabilire sino in fondo se lo si è autenticamente o meno – comanderebbe così tutte le altre, al punto da produrre una decostruzione generale e interminabile di ogni opposizione possibile:

«Quale sarebbe allora l'oscillazione in-decidibile, il "tanto quanto" impossibile che qui per me conta davvero? Qual è la vacillazione che fa girare la testa e dà vertigine, una vertigine che si può amare o detestare, una vertigine attraverso la quale si può amare o odiare? È che l'essere ebreo, il "io sono ebreo" di cui non si può mai decidere se sia autentico o no, può essere considerato tanto un caso, un esempio tra altri di una contaminazione originaria dell'autentico e dell'inautentico, quanto, inversamente, si può ritenere che l'esperienza di quel che si chiama l'essere ebreo, da parte del sedicente o del preteso Ebreo, o dell'altro, è precisamente quel che, esemplarmente, decostruisce questa distinzione, dilapida il credito di questa opposizione e con essa di tante altre, in verità ogni opposizione concettuale. E l'essere ebreo sarebbe allora più e altra cosa che la semplice leva strategica o metodologica

⁷⁴ Si veda a tale proposito ABR, pp. 52-53: «ed è per questo motivo che io gioco sempre più spesso con la figura del marrano: meno ti mostrerai ebreo, più e meglio lo sarai. Più radicalmente romperai con un certo dogmatismo del luogo e del legame (comunitario, nazionale, etico, religioso), più sarai fedele all'esigenza iperbolica, smisurata, alla *hybris* forse di una responsabilità universale e sproporzionata davanti la singolarità del tutt'altro».

⁷⁵ E non è forse ancora l'agire decostruttivo, cioè una certa ebraicità, che permette di pensare la differenza tra il Greco e l'Ebreo? Infatti, se in *Violenza e metafisica* Derrida afferma: «Noi viviamo nella differenza tra l'Ebreo e il Greco, che forse è l'unità di quello che si chiama la storia» (SD, p. 197), subito dopo ammette che la differenza, proprio per essere pura (infinita), non può che essere impura e contaminata (finita) – vale a dire non-greca, e dunque ebraica, se "Greco" è precisamente il nome del pensiero del limite e dell'essenza. Al contrario, se la differenza tra il Greco e l'Ebreo fosse infinita, se in essa una sorta di minimale ebraicità non avesse già lasciato la sua traccia, tra i due poli determinati così in tutta la loro integrale purezza dialettica niente impedirebbe una sintesi, cioè una qualche forma di cristianesimo – che è, come si è visto, proprio quanto invece la decostruzione vuole evitare.

⁷⁶ L'impossibile, l'evento, la giustizia, si ricorderà, è proprio quanto c'è di più reale, per Derrida, che in questo senso distingue il messianico tanto dall'idea regolativa kantiana (cfr. FL, p. 79), quanto dall'utopia: non accade che l'impossibile, e questo è reale e sensibile, come l'altro – è l'altro (cfr. STC, p. 128).

di una decostruzione generale, ne sarebbe l'esperienza stessa, la sua opportunità, la sua minaccia, il suo destino, il suo sisma»⁷⁷.

Essere ebreo, così, sarebbe il paradossale, terribile privilegio di albergare questa quasi-trascendentalità che comanda la serie (l'umanità, la vita) solo a patto di dipenderne, di esserne storicamente secondarizzata. Anzi, sarebbe la legge stessa di questa quasi-trascendentalità, che abbiamo visto all'opera nel lavoro degli indecidibili in ogni contesto. Un più che può avere solo la forma di un meno – un'iperbole, se vista dal didentro, un'ellissi, se vista da fuori (ma come credere ancora a questa distinzione?):

«A titolo di esemplarità, e soprattutto a titolo di quel che chiamo regolarmente il contro esempio, quando, in un quaderno del 1976, citato il *Circonfession*, gioco senza giocare a soprannominarmi "l'ultimo degli ebrei", mi presento da un lato come il meno ebreo, l'Ebreo più indegno, l'ultimo a meritare il titolo di Ebreo autentico, dall'altro (e contemporaneamente), in ragione di una forza di rottura sradicante e universalizzante nei confronti del luogo, del locale, del familiare, del comunitario, del nazionale, ecc., come colui che gioca a recitare il ruolo del più ebreo di tutti, l'ultimo e dunque il solo sopravvissuto, destinato ad assumere l'eredità delle generazioni, a salvare la risposta o la responsabilità davanti l'assegnazione, o davanti l'elezione, sempre a rischio di prendersi per un altro, cosa che appartiene all'essenza di un'esperienza dell'elezione; come se il meno potesse il più; e come se [...] colui che rinnega il più e che sembra tradire i dogmi dell'appartenenza comunitaria, religiosa, se non addirittura quella del popolo, della nazione e dello Stato, ecc., fosse il solo a poter rappresentare l'ultima esigenza, la richiesta iperbolica di quel che sembra tradire, spergiurando»⁷⁸.

Naturalmente, la figura del marrano tratteggiata in questo come in altri testi, non designa un invito alla menzogna, né un primato trascendentale dell'inautentico sull'autentico (che comunque *in qualche misura* resta ed è materia di critica verso Heidegger, naturalmente); piuttosto, indica l'impossibilità di *sapere* fino in fondo se si è Ebrei autentici anziché no – condizione perché si possa *essere* Ebrei, di volta in volta, e là dove si è chiamati a risponderne, a rispondere.

Al vertice della decostruzione ci sarebbe così l'esperienza impossibile di colui che dice "io sono ebreo", senza sapere esattamente che cosa ciò significhi, senza un concetto in grado di supportarne il sapere, senza una definizione capace di garantire questa presentazione di sé: l'esperienza impossibile, insomma, della pura singolarità, condizione indispensabile perché si possa incontrare la singolarità altrui, cioè *essere giusti*. È questa esperienza impossibile, ma realissima, della giustizia, che innesca la decostruzione di tutte le opposizioni, che rende possibile cioè il funzionamento dell'agire responsabile; proprio come l'esperienza del nome di Dio, del suo essere "scritto", rendeva possibile il funzionamento del linguaggio, di ogni linguaggio, impedendo l'univocità trasparente di

⁷⁷ ABR, p. 81-82.

⁷⁸ Ivi, pp. 51-52. Cfr. pure ivi, p. 58: «Questo rilancio dell'eccesso che si corre dietro, che si rincorre o che si perseguita, il più che diviene incomparabilmente il meno, o l'altro, un superlativo più che un comparativo, l'ho ritrovato dappertutto, e se ne reperirebbero mille segni negli scritti o negli insegnamenti, in alcuni modi di argomentare che io non ho mai trasformato, né in apparenza, né nella realtà, in temi che appartenessero a qualche questione ebraica».

una lingua unica ed obbligando alla traduzione impossibile ma necessaria degli idiomi. Parliamo in fondo della stessa esperienza, come si vedrà.

Tutto ciò porta a riconsiderare la natura di questa religiosità indefinibile, la decostruzione, e ad identificarla semplicemente con la vita. La vita si decostruisce, è la sua legge. Ma non la vita che è solo la vita – si ricordi Heidegger – ma la vita che è più della vita, la vita in quanto responsabile della vita, la vita in quanto si sceglie, la vita giusta⁷⁹. In una parola: l'ebraismo.

La decostruzione derridiana è una decostruzione dell'ebraismo, nel doppio senso del genitivo: ebraismo che decostruisce se stesso, cioè – che si *afferma*. La decostruzione del cristianesimo e quella della metafisica, così, sarebbero parte di una più generale *auto-decostruzione dell'ebraismo*, il quale alberga sempre, come si è visto, la possibilità strutturale dell'uno e dell'altra. Anzi, ciò grazie a cui si decostruisce l'ebraismo, o la vita se si vuole, è proprio la pulsione di morte rappresentata da queste due istanze, che si tratta di accettare negoziando a volta a volta le pretese, nell'urgenza di un qui e di un'ora improcrastinabili, come ingiunge la giustizia. Decostruendosi, l'ebraismo fornisce alla vita, alla sua e alla vita tutta, la *chance* per sopravvivere, per affermare l'avvenire, perché questa radicale decostruzione di ogni opposizione concettuale, libera come vedremo una potenza razionale di portata *veramente* universale e l'esperienza (più che politica) che ne è connessa, e che Derrida ha chiamato “democrazia a venire”.

Alla luce di tutto ciò, si capisce meglio perché Derrida abbia individuato proprio nella decostruzione dell'antisemitismo il prototipo di ogni altra decostruzione. E, soprattutto, perché abbia visto invece nel progetto di una decostruzione del cristianesimo il tentativo perverso di affermarlo e di affermare con esso, inevitabilmente, anche l'antisemitismo implicito che veicola, nonché la razionalità filosofica che supporta quest'ultimo. Equivalenza tanto più logica se si concepisce il cristianesimo come l'esperienza interminabile della “morte di Dio” e, dunque, della religione stessa⁸⁰.

Questa vigilanza critica contro il tentativo di riaffermazione del cristianesimo, è ciò che smarca Derrida dagli altri grandi pensatori della sua epoca. In fondo, si tratta anche di vigilare contro la pura affermazione della filosofia a scapito della religione. Nel lavoro di quest'ultimi, infatti, sarebbe all'opera il tentativo:

⁷⁹ Cfr. FL, p. 129, commentando un passo di Benjamin: «In altre parole, ciò che fa il valore dell'uomo [...], è il contenere la potenzialità, la possibilità della giustizia, l'avvenire della giustizia, l'avvenire del suo essere-giusto, del suo dover-essere giusto. Ciò che è sacro nella vita, non è la vita ma la giustizia della sua vita. [...] questa critica [...] si presenta qui come il risveglio di una tradizione ebraica. E lo fa in nome della vita, di ciò che è più vivo nella vita, del valore della vita che vale più della vita (pura e semplice, se esiste qualcosa di simile e che si possa chiamare naturale e biologica), ma che vale più della vita perché è la vita stessa, in quanto si sceglie».

⁸⁰ Cfr. per esempio TOC, p. 82, sul cristianesimo inteso come logica del “morire senza morire” di Dio e della religione. Oppure FS, p. 13, sull'insorgenza di ebraismo e Islam «contro tutto ciò che, nella cristianizzazione del nostro mondo, esprime la morte di Dio, la morte in Dio [...], per ricordare *a tutti i costi* che “monoteismo” significa tanto la fede nell'Uno, nell'Uno Vivente, quanto la credenza in un dio unico».

«di proporre una genealogia pensante della possibilità e dell'essenza del religioso che non si costituisca come articolo di fede. *Mutatis mutandis*, questo vale per molti discorsi che al giorno d'oggi pretendono di essere discorsi sulla religione, discorsi di tipo filosofico se non vere e proprie filosofie, senza porre delle tesi o dei teologemi che nella loro stessa struttura insegnano ciò che corrisponderebbe al dogma di una determinata religione. La differenza è sottile, instabile [...]. [Lévinas, Marion, Ricoeur, Patočka, Heidegger] appartengono a questa tradizione che consiste nel proporre un doppiante non dogmatico del dogma, un doppiante filosofico, metafisico e in ogni caso *pensante* che “ripete” senza religione la *possibilità* della religione»⁸¹.

Per questi filosofi, non si tratta più di pensare la religione (compito impossibile, dopo Hegel), ma di pensare la sua *possibilità*, in tal modo “mimando” filosoficamente, per così dire, l'esperienza del “religioso” da cui ogni religione positiva deriverebbe. Nel loro tentativo di astrazione, tuttavia, queste proposte restano prese nella trappola che vorrebbero evitare, introiettando nella *forma* dei loro discorsi, del loro procedere riflessivo, quel contenuto dogmatico da cui pretendono di astenersi. E a seconda della radicalità con cui il processo viene mandato ad effetto, i pericoli dell'antisemitismo si moltiplicano. Il caso esemplare resta Heidegger, naturalmente, la cui “ripetizione” dei nuclei tematici di un certo cristianesimo nell'analitica del *Dasein*, maturerà le conseguenze politiche che conosciamo.

Occorre non farsi illusioni, in proposito: «La decristianizzazione sarà una vittoria cristiana»⁸². Il tentativo di pensare la religiosità cristiana separata dal momento della *religio*, cioè sottoponendo a critica i suoi dogmi, i suoi riti, la Chiesa come forma istituzionale, politica e sociale, ecc., non farebbe altro che assecondare il carattere “interiorizzante” del cristianesimo delle origini rispetto all'ebraismo, e blinderebbe inevitabilmente questo tentativo filosofico nell'orizzonte di un insuperabile proto-cristianesimo delle origini, un comunismo cristiano basato sulla fratellanza, ulteriore momento a-venire della sua mondialatinizzazione:

«Il rapporto a sé del cristianesimo, la sua affermazione o la sua presentazione di sé, il suo esser-sé si costituisce nell'iperbole di questo mercato, nella visibilità del cuore invisibile. Dunque non ci potrebbe essere critica “esterna” del cristianesimo che non dispieghi una *possibilità* interna, che non sveli *potenze* ancora intatte di un avvenire imprevedibile, di un evento o di un avvento *mondiale* del cristianesimo. ogni critica esterna e ogni critica interna qui pertinente mancherebbe il bersaglio, semplicemente perché l'ha già incorporato. Ogni demistificazione del cristianesimo si piega e si ripiega per giustificare un protocristianesimo a venire»⁸³.

Ora, tanto il concetto di fratellanza quanto quello di comunità e comunitarismo sono i bersagli polemici di *Politiche dell'amicizia*. Secondo Derrida infatti, la fraternizzazione, come struttura essenziale della cristianizzazione⁸⁴, starebbe alla base dello schema ge-

⁸¹ DM, p. 86.

⁸² TOC, p. 76.

⁸³ DM, p. 128.

⁸⁴ POL, p. 120.

nealogico e genealogista che, sotto le figure della naturalità, dell'omogeneità, dell'originalità, dell'autenticità, della prossimità, dell'*eco-nomico*, dell'amico come "fratello", struttura in contesti diversi il concetto occidentale del "politico" circoscritto nella sua essenza da Carl Schmitt (amico/nemico), e a cui lo stesso Derrida attribuisce tutti i fenomeni di rivendicazione identitaria e comunitaria che sono la causa della violenza politica. A questo concetto di fraternizzazione cederebbero, tra gli altri, non solo Nietzsche, ma anche pensatori amici o sodali di Derrida come Bataille, Blanchot e Nancy⁸⁵. Lo stesso Heidegger, che per Derrida è stato il pensatore che si è spinto più lontano di ogni altro nel verso di una radicale decostruzione della metafisica della presenza, vede fallire il suo progetto proprio perché in fondo resta "un teologo cristiano"⁸⁶.

Una decostruzione del cristianesimo, insomma, resterebbe ancora un'iperbole cristiana⁸⁷: «tentazione proto-cristiana o archeo-evangelica, contemporaneamente iper- e anti-cattolica, antiromana, ancora un po' ebraica e già un po' protestante, che seduce tutta (o quasi) la *destructio* luteran-heideggeriana»⁸⁸.

D'altra parte, la resistenza alla violenza e al peggio in nome della sopravvivenza e della giustizia, impone che la battaglia non si arresti su un livello d'immanenza, filosofico, sociale o anche politico – per quanto necessario –, ma che si spinga ancora più indietro, sino ad incrociare quel livello religioso che comanda ogni visione di sé della vita; e, in questo contesto, fino a decostruire ciò che costituisce l'origine comune delle tre grandi religioni monoteiste, il momento istitutivo della loro religiosità, ciò che Derrida chiama l'"abramico". Ma quest'ultimo, come si è visto, non è nient'altro che l'ebraismo stesso inteso come religiosità della vita, il suo momento "profetico" ma scevro di contenuti. Qui sono i concetti stessi di Ebreo e di ebraismo che si dovrebbero modificare, o meglio che dovrebbero essere abbandonati: pensare l'ebraismo non più come qualcosa di determinato (una religione, con un credo, dei riti, ecc.), ma come l'esperienza dell'improprietà radicale, dell'assenza di concetto: la singolarità, insomma, e la sua affermazione⁸⁹.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 52, nota 17: «Forse c'è ancora qualche fraternità, in Bataille, Blanchot e Nancy, di cui mi chiedo, dal fondo della mia ammirata amicizia, se non meriti qualche disprezzo e se debba ancora orientare il pensiero della comunità, sia pure di una comunità senza comunità o di una fraternità senza fraternità».

⁸⁶ Così lo stesso Heidegger in una lettera a Löwith datata 19 agosto 1921. Quanto al debito di Derrida verso Heidegger, ma anche su i suoi limiti, cfr. POS, p. 48: «Nessuno dei miei tentativi sarebbe infatti stato possibile senza l'apertura delle domande heideggeriane. [...]E tuttavia, malgrado questo debito verso il pensiero heideggeriano, o anzi proprio per esso, io tento di riconoscere nel testo heideggeriano [...] i segni che lo mostrano appartenere ancora alla metafisica o a ciò che esso chiama onto-teologia».

⁸⁷ Cfr. TOC, p. 276.

⁸⁸ UNI, p. 269. In tempi più recenti è stato il progetto di Nancy di una "decostruzione del cristianesimo" che Derrida ha preso di mira. Non a caso, in *Toccare, Jean-Luc Nancy* l'amico e sodale è inquadrato da Derrida come filosofo del *tatto* e dell'*esattezza*, del *corpo*, cioè rintracciando il lui gli elementi più importanti di una teologia cristiana. Per tutta risposta, Nancy chiederà a Derrida se "l'ultimo degli ebrei" non debba essere già, inevitabilmente, anche "il primo dei cristiani" (cfr. J.-L. Nancy in J. Cohen, R. Zagury-Orly (2003), p. 303).

⁸⁹ A questo proposito, cfr. ABR, p. 75, dove commentando un passo delle *Riflessioni sulla questione ebraica* di Sartre, dove quest'ultimo attribuisce all'Ebreo un essere negativo ("se essi meritano tutti il no-

Trattandosi non di due concetti ma di due esperienze, di due modi di agire o di essere, il rapporto tra decostruzione ed ebraismo non può essere pertanto di semplice identità logica, ma presuppone un'altra modalità. Come si è visto, sia Eco, che Habermas e Idel, hanno avanzato, in modi e misure diversi, l'idea di una *secolarizzazione* dell'ebraismo da parte di Derrida. La decostruzione sarebbe in questo quadro la generalizzazione di strutture (elezione, messianismo, ecc.), che nella loro origine appartengono alla tradizione religiosa giudaica. Ora, questa soluzione può certo essere utile per *descrivere* o *spiegare* la decostruzione, ma non per comprenderne fin in fondo natura e portata storica. Intanto perché la secolarizzazione è un concetto interamente cristiano (religione che, come si è già detto, *nasce* con la morte di Dio), mentre l'ebraismo non presuppone affatto una dimensione di *chenosi* divina nell'umano, e dunque neanche il processo inverso di mondanizzazione. Al contrario, siccome con il dono della Torah Dio si presenta e contemporaneamente si ritira dal mondo, si presenta ritirandosi, è questa infinita *re-traite*, il mondo ebraico è in tal senso "secolarizzato" da sempre, cioè sempre disperso nelle contingenze storiche ed immanenti della sua storia, e non abbisogna quindi di un concetto particolare che esprima o rivendichi tale situazione. Chiunque interpreti la decostruzione come un fenomeno di secolarizzazione dell'ebraismo, dunque, cerca ancora di riappropriarla, seppur negativamente, ad uno scenario cristiano, o perlomeno metafisico.

D'altra parte, se è vero che possiamo riconoscere nella decostruzione il tentativo di fare delle strutture dell'ebraismo dei trascendentali della vita, è altrettanto necessario ammettere che essa impedisce che lo siano mai in modo puro, cosa che ripristinerebbe la dimensione onto-teologica a cui invece essa cerca di fare resistenza. Gli indecidibili, infatti, intrattengono sempre con la realtà storica un rapporto di contaminazione, che impedisce che essi possano valere come strutture pure dell'essere, ma sempre e solo come dei quasi-trascendentali.

Nello stesso senso, e a maggior ragione, non si può pensare la relazione tra decostruzione ed ebraismo in termini di "restaurazione", di "compimento" o di "rinnovamento", secondo quelle che furono insomma le modalità del rapporto tra pensiero ed ebrai-

me di ebrei, [...] è perché vivono nel seno di una comunità che li considera Ebrei"), Derrida chiosa: «Ora, quando deve definire questa identità a sé, questa identità a sé di Ebreo, Sartre non può evitare questa forma apofatica, o, come hanno detto alcuni, retorica di "teologia negativa". Cancellando tutti i predicati possibili fa del concetto di Ebreo un non-concetto senza attributo che nessun ebreo può attribuire a se stesso, cioè assumere o rivendicare. Questo gesto, fare dell'Ebreo un non-concetto, potrebbe essere interessante, potrebbe dare da pensare al di là del concetto, se, d'altra parte, Sartre non ci tenesse tanto a convincere gli Ebrei a diventare autenticamente quel che sono». Torna qui il tema del rapporto tra decostruzione e teologia negativa. Come si vede, anche qui come altrove Derrida considera la "via negativa" sempre e solo una risorsa strategica, con la quale allearsi in certi contesti di più dura opposizione, e non una modalità assoluta di discorso ultra-metafisico di cui la decostruzione sarebbe un esempio o la legge. La teologia negativa rappresenta, al contrario, il punto di massima resistenza del pensiero dialettico a se stesso, capace di esaurire desolatamente la funzione del pensiero concettuale, ma non ancora di affermare gioiosamente ciò che schiude il concetto al suo altro, all'altro.

smo preferite da Benjamin, Rosenzweig ed altri pensatori ebrei⁹⁰. Ognuno di questi rapporti, infatti, presuppone il ricupero, benché in modi diversi (archeologico, escatologico, teleologico) di un'origine essenziale dell'ebraismo: cioè esattamente di ciò che Derrida non ammette e che la sua decostruzione impedisce. Inoltre, si è appena visto come il concetto di "autenticità", cioè di completa e sovrana riappropriazione della propria origine, lungi dal costituire l'*a priori* del discorso derridiano, rappresenta precisamente l'insieme di tutto ciò a cui fa questo fa resistenza. Non a caso esso costituisce il bersaglio polemico non solo della lettura derridiana di Heidegger, ma anche di quella di Benjamin stesso⁹¹.

Con la decostruzione Derrida non vuole affatto secolarizzare l'ebraismo, né completarlo, magari per superarlo. *Al contrario, la decostruzione è l'esperienza di una religiosità che sta con l'ebraismo storico in una relazione di continuità e di rottura; vale a dire che intrattiene con esso quel rapporto di eredità, che è implicito in ogni fenomeno di sopra-vivenza.*

È infatti la struttura logica dell'eredità che permette di spiegare i paradossi e le aporie attraverso le quali avanza la decostruzione, e non solo in riferimento all'ebraismo: la necessità di adempiere ad una promessa violandola, di mantenere un segreto spergiurando, di conservare il dono sperperandolo, di serbare una fedeltà nel tradimento, una purezza nella contaminazione:

«Bisognava mettersi d'accordo con la terrificante conseguenza di questa antinomia superlativa: il meno è il più, una certa esperienza dello spergiuro è resistenza dolorosa e originaria della fedeltà [...]. dovrei [...] parlare di una "fedeltà a più d'uno", restando la fedeltà a più di uno questa chance impossibile e necessaria che si dovrebbe "meritare di ereditare"»⁹².

Ogni eredità si scontra con questa esperienza paradossale, di dover rinnegare qualcosa di ciò che è tramandato per restare fedeli ad una o più ingiunzioni, ad uno o più fantasmi che la abitano, senza del resto sapere in anticipo dove tutto ciò condurrà, che cosa o chi sarà costretto a morire perché l'altro sopravviva e lo rimemori, ne sopporti il lutto. Ogni eredità non forma mai un'unità omogenea, non si raccoglie mai pacificamente intorno ad una essenza o ad una "proprietà":

«La sua presunta unità, se ce n'è, non può consistere che nell'ingiunzione di *riaffermare scegliendo*. Bisogna [*Il faut*] vuol dire: *bisogna* filtrare, passare al setaccio, criticare, bisogna discernere tra più possibili i quali abitano la stessa ingiunzione. E

⁹⁰ Cfr. Su questi temi G. Kortian, in J. Cohen, R. Zagury-Orly (2003), pp. 171 e sgg., in particolare p. 172: «Dans ce ordre d'idées, on peut se demander si le concept de déconstruction de Derrida n'est pas motivé par la même idée de restauration que Benjamin fait valoir par son recours à l'*authenticité* et qui constitue pour Derrida l'*a priori* incontournable et indestructible». Come si vede, Kortian soggiace proprio all'abbaglio da evitare, e che troppo spesso fa accostare i nomi di Derrida e Benjamin.

⁹¹ Si veda in tal senso FL, pp. 142-43, dove Derrida è costretto a denunciare in Benjamin, la fascinazione per i discorsi (basati proprio sul concetto di autenticità) di Heidegger e di Schmitt, tragicamente volti in direzione della Shoah.

⁹² ABR, p. 53.

la abitano in modo contraddittorio, intorno a un segreto. Se fosse data, naturale, trasparente, univoca, se la leggibilità di un mandato non richiedesse e a un tempo non sviasse l'interpretazione, non ci sarebbe mai nulla da ereditare. Se ne sarebbe affetti come da una causa naturale o genetica. Si eredita sempre a partire da un segreto – che dice “leggimi, ne sarai capace?”. La scelta critica richiesta da ogni riaffermazione di eredità, è anche, con la memoria, condizione della finitezza. L'infinito non eredita, non si eredita»⁹³.

L'eredità non è mai un dato, qualcosa di presente e garantito (che in tal caso non si avrebbe ragione di distinguere da ciò che già *siamo*), ma sempre un compito. Ciò che siamo, lo siamo perché ereditiamo, e tutte le questioni sull'essere (*to be or not to be*) sono questioni di eredità: essere vuol dire ereditare, essere in lutto e insieme promettere, vivere e insieme morire – sopravvivere. E dunque testimoniare. Anzitutto di noi, di ciò che siamo in quanto ereditiamo, decidendo responsabilmente, con giustizia.

Se la decostruzione è sopravvivenza dell'ebraismo – cioè auto-decostruzione con la quale questo si afferma senza attendere il lavoro dei filosofi – la memoria delle sue tradizioni e l'esperienza unica della rivelazione storica ne marcheranno la natura anche negli aspetti più lontani, e persino negativi. Questa eredità infatti è incancellabile, e il suo marchio si estende sino all'esperienza della cancellazione e dell'emancipazione, se non addirittura del rinnegamento di quelle stesse radici storiche⁹⁴. Anche l'indecidibilità tra messianico e messianismo, tra religiosità e religione, ecc., sarà pertanto già marcata dall'ebraicità; anzi, come si è visto quest'ultima non è altro che l'esperienza di questa medesima indecidibilità, che permette al singolo di essere ciò che è. Pertanto:

«In tutte queste direzioni si potrebbe, contemporaneamente o successivamente, accreditare due postulati contraddittori: da una parte, è là che si trova (dal punto di vista storico, etico politico, ecc.) la condizione per affrancarsi da ogni dogma della rivelazione e dell'elezione; d'altra parte, questo affrancamento può venir interpretato come il contenuto stesso della rivelazione e dell'elezione, la loro stessa idea»⁹⁵.

Il *double bind* indecidibile fa sì che quanto più si formalizzi una purezza di discorso scevra di contenuti religiosi e storici, tanto più si deve ammettere al cuore di questa desertificazione la presenza minimale di ciò che si è preteso escludere. E viceversa. L'ellissi della religiosità è precisamente questo “girare intorno” indecidibile, in cui si iscrive l'esperienza dell'eredità e dell'affermazione religiosa.

Che cosa decide, allora, volta per volta in questa esperienza di continuità e rottura, di fedeltà e tradimento, di promessa e spergiuro continui, che è l'esistenza? L'altro, è sempre l'altro che decide:

«L'a-venire, cioè l'altro, deciderà quale significato avranno “ebreo”, “ebraismo” o “ebraicità”. Benché questo a-venire non sia la proprietà di nessuno (non dei filosofi, né degli esegeti, dei politici, dei militari, ecc.), dipenderà necessariamente, in

⁹³ SPE, pp. 25-26.

⁹⁴ Cfr. ABR, pp. 88-89.

⁹⁵ Ivi, p. 89.

quanto a-venire, da una esperienza di invenzione allo stesso tempo profetica e poetica»⁹⁶.

Questa esperienza di “invenzione”, cioè, alla lettera (*invenire*), di venuta e di sorpresa che non si possono rendere estranee però alla ripetizione e alla memoria, è la stessa decostruzione, agire giusto di una singolarità che incontra e *inventa* così un’altra singolarità, la lascia venire esponendosi inerme ed impotente alla sua decisione, forse alla morte. Come Abramo sotto le querce di Mamre.

⁹⁶ Ivi, p. 90.

CAPITOLO TERZO

Die Waltende

1. *Auto-decostruzione dell'ebraismo*

"Auto-decostruzione dell'ebraismo". Che cosa è implicato in questa formula? Principalmente due cose.

Anzitutto, la necessità di non poter determinare la vita nella sua purezza, per esempio quella di una sua pretesa "naturalità": "auto-decostruzione della vita" sarebbe una formula vuota, se non si intendesse con ciò, implicitamente, "della vita che non è solo la vita, ecc.", cioè della vita che si sceglie, della vita come sopravvivenza, e della sopravvivenza come religiosità, *ebraismo*.

Secondariamente, la necessità di dover riconoscere nella decostruzione del logocentrismo e della metafisica della presenza un momento *interno* a questo gesto decostruttivo più ampio. Occorre tener presente non solo quanto di *ebraico* vi sia nella decostruzione, intesa come stile o prassi (religiosa), ma anche in ciò che da essa è decostruito. In tal senso, la decostruzione dell'ebraismo consiste proprio nella decostruzione di quei caratteri unici che, *nel loro insieme*, distinguono la religione ebraica da tutte le altre: monoteismo, rivelazione, elezione, messianismo, nazionalismo, maschilismo.

Diciamo decostruzione, non "distruzione" o "superamento". Queste strutture della religiosità ebraica, infatti, costituiscono allo stesso tempo ciò che permette all'ebraismo di essere ciò che è, ma anche quanto limita, ostacola, mette in pericolo eventualmente, questa sua stessa identità – e viceversa. È la legge dell'auto-immunità della vita: presa nel doppio laccio di questa necessità – contaminarsi per poter sopra-vivere – la vita è costretta a negoziare a volta a volta la forza di questa *stricture*. Non se ne può liberare, non se ne deve liberare, se vuole vivere, cioè sopravvivere. È una dinamica che vale anche per l'ebraismo, inteso come caso esemplare e più che semplicemente esemplare di questa legge: esso può, *deve* seguire sempre l'ingiunzione che comanda di decostruire le sovrastrutture della sua religiosità, le sue credenze, i suoi riti, le sue istituzioni (la religione, insomma), ma riconoscere anche nello stesso tempo la storica necessità della loro presenza. La negazione, il misconoscimento o il diniego di questo *double bind*, il suo presunto superamento, non rappresenterebbe la condizione di una maggiore purezza o di una esistenza più piena dell'ebraismo (e della vita), ma semplicemente la sua morte, il peggio:

«lo scarto tra l'apertura della possibilità (come struttura universale) e la necessità determinata dell'una e dell'altra religione, resterà sempre irriducibile; e così, talvolta, lo scarto all'interno di ciascuna religione, tra ciò che la mantiene il più vicino possibile alla sua possibilità propria e "pura" e, d'altra parte, le sue necessità o autorità determinate dalla storia. Per questo si potrà sempre criticare, rigettare, combattere l'una o l'altra forma di sacralità o di credenza, persino d'autorità religiosa, in nome della possibilità più

originaria. [...] Ma sembra impossibile disconoscere la possibilità in nome della quale, grazie alla quale la necessità derivata (l'autorità o la credenza dominante) si troverebbe messa in causa o in questione, sospesa, rigettata e criticata, persino decostruita. Non si può disconoscerla, cioè si può tutt'al più disconoscerla. Il discorso che si cercherebbe di opporle, in effetti, cederà sempre alla figura o alla logica del diniego»¹.

L'ebraismo è la legge di questa complicità contaminata e contaminante, fedeltà ad uno o più spiriti della sua tradizione; è questa continua messa in restauro di sé, questa ristrutturazione continua della concettualità che inevitabilmente sorge ad orientare le esperienze che lo distinguono e, in tal modo, lo identificano come una religione tra le altre: quella di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. In altri termini, l'auto-decostruzione dell'ebraismo, la sua affermazione, non è il superamento delle sue caratteristiche religiose, ma la strategia allertata, la veglia che impedisce a queste stesse di *totalizzarsi*, all'ebraismo di trasformarsi in cristianesimo (ebraismo *autentico*) e alla sua identità di essenzializzarsi, divenendo vita che è pura vita, e dunque morte, futuro senza avvenire, mondialatinizzazione.

La valorizzazione di questo sfondo "religioso" permetterebbe di interpretare il lavoro della riflessione derridiana come una decostruzione dell'ebraismo, anziché come un impossibile autosuperamento critico (cioè dall'*interno*) dei capisaldi della filosofia occidentale – come invece viene troppo spesso presentata, seguendo la fascinazione del percorso heideggeriano². Questa visione delle cose consentirebbe se non altro di render conto in modo storiograficamente più efficace del buon esito della decostruzione derridiana (con il suo potere di trasformazione culturale e le ricadute politiche, sociali, giuridiche, di costume, che ha avuto in tutto il mondo), di contro al fallito progetto heideggeriano di *Destruktion* del pensiero metafisico (i cui maggiori effetti extra-filosofici invece sono da rintracciarsi, in modo solo apparentemente paradossale, proprio nell'ambito del discorso teologico). Qualcosa, nella decostruzione, andrebbe incontro alle trasformazioni socio-politiche del nostro tempo più e meglio di qualsiasi critica meramente filosofica o politica alle istituzioni della civiltà occidentale ormai egemone. E forse questo qualcosa è l'ebraismo, "il fondamento delle nostre relazioni con altri", come ammette lo stesso Derrida, citando Blanchot³.

Esaminando in estrema sintesi i momenti principali di questa auto-decostruzione dell'ebraismo, prenderemo in considerazione anzitutto il valore "filosofico" del monoteismo. È noto come il principio d'incontro col divino, nell'ebraismo, non passi principalmente attraverso la riflessione filosofica; tuttavia, è innegabile che la radicale novità della religiosità ebraica comporti anche, implicitamente, una dimensione speculativa su Dio⁴. D'altra parte, il tentativo

¹ FS, p. 64.

² L'impossibilità di questo gesto, si è visto, riposa sui limiti immanenti al concetto stesso di "oltrepassamento" della metafisica, cioè sul fatto che la filosofia, sin dal suo sorgere, si configura come il tentativo di determinare e dominare illimitatamente i propri margini, di auto-definirsi. Questo tentativo ha per effetto l'esclusione dell'altro, dell'alterità in generale, e dunque anche delle trasformazioni e dell'avvenire che questa reca con sé.

³ Cfr. POL, p. 359.

⁴ Nella Torah sono i libri del Deuteronomio e l'opera dei profeti maggiori ad avere più pregnanza speculativa. Ma di una vera e propria filosofia ebraica si può parlare solo a partire dall'età ellenistica, con Filone alessandrino. Altro discorso invece per il pensiero cabbalistico e le sue particolarità.

di Lévinas, per esempio, di intendere un Dio non *contaminato* dall'essere resta, per Derrida, impossibile⁵. Obbedendo alla logica della *stricture*, si potrebbe allora considerare la teologia monoteista sia come la possibilità di ogni speculazione onto-teologica sia come ciò che, per altro verso, fa resistenza e decostruisce ogni pensiero onto-teologico in generale. Riguardo al primo aspetto, infatti, ci si potrebbe sempre chiedere se la concezione di una divinità *unica, infinita, eterna, creatrice e trascendente*, ma anche esplicitamente presentata in termini di pienezza *ontologica* ("Io sono colui che è"), non resti già da sempre teleologicamente inscritta in ogni forma di speculazione ontologica, "greca" naturalmente, tesa alla ricerca di un *arché*, di un fondamento o di una causa prima del mondo, come del resto già sospettava Nietzsche⁶. Va da sé che non sarebbe decisivo, in quest'ottica, stabilire storicamente se ci siano state delle *effettive* influenze teoriche della "teologia" biblica sulla filosofia greca, quanto piuttosto riconoscere che la presenza anche solo *ideale* di un implicito momento teo-logico nelle speculazioni ontologiche (nella misura in cui la ricerca dell'essere degli enti si confonde già da subito con l'indagine sull'ente sommo), può trovare nel pensiero dell'infinito del monoteismo ebraico una sorta di *idealtipo* dal valore quasi-trascendentale. La religione dell'*uno* e della *singularità*, insomma, porterebbe intrecciati nella *stricture* di un nodo scorsoio, tanto la possibilità di un pensiero dell'*unico*, del *plurale* e della *testimonianza*, quanto quella di un pensiero dell'*unità*, dell'*identico* e della *verità*, con tutti gli intrecci e le combinazioni intermedie possibili⁷.

Come spiegare altrimenti la facilità e felicità d'incontro, nel cristianesimo, di due culture in genere considerate così distanti tra loro, o addirittura opposte, quali l'ebraica e l'ellenistica? E d'altra parte, non è la decostruzione proprio ciò che imbroglia le linee genetiche e rende impossibile la determinazione di genealogie pure? ciò che scompiglia le radicali opposizioni concettuali che stanno alla base delle sterili rivendicazioni identitarie?

Certo, si potrà sempre seguire il percorso della decostruzione novecentesca dell'onto-teologia come una pista *interna* alla filosofia occidentale, libera di misurarsi esclusivamente con i risultati della forza speculativa del pensiero greco e poi di quello moderno cristianizzato; ma si finirà in tal modo, tirando un solo capo del *double bind*, per avallare ancora, in modo *estremo* in tutti i sensi, un programma di esclusione dell'altro e di repressione onto-teologica,

⁵ Ps, p. 182.

⁶ Cfr. F. Nietzsche (1997), p. 132, dove ventilando un'influenza del monoteismo ebraico sulle speculazioni ontologiche platoniche, il filosofo tedesco si chiede ironicamente quanto sia costato a noi europei l'aver mandato questo ateniese a studiare in Egitto, – o dagli Ebrei d'Egitto.

⁷ Cfr. su questo punti SD, pp. 192-93: «In altri termini, forse si potrebbe dire che l'ontologia *non* precede la teologia se *non* mettendo tra parentesi il contenuto della determinazione ontica di quello che, nel pensiero filosofico post-ellenico, si chiama Dio: cioè l'infinità positiva. [...] Implicitamente o no, il pensiero dell'infinità aprirebbe l'interrogazione e la differenza ontico-ontologica. Paradossalmente sarebbe questo pensiero dell'infinità (quello che si chiama il pensiero di Dio) a permettere di affermare la preminenza dell'ontologia sulla teologia, e che il pensiero dell'essere è presupposto dal pensiero di Dio. [...] Così l'interrogazione sull'essere dell'essente non *introdurrebbe* soltanto – e tra l'altro – all'interrogazione sull'essente-Dio; essa *presupporrebbe* già Dio come possibilità stessa della sua interrogazione, e come la risposta nella sua interrogazione. Dio sarebbe implicato in ogni interrogazione su Dio e precederebbe ogni "metodo"».

come dimostrato dal fallimento heideggeriano⁸. Non dovrà, pertanto, ogni radicale decostruzione del pensiero onto-teologico spingersi oltre la sua eredità greca, sino a queste improbabili, bifide radici ebraiche, se non vuole rinsaldare involontariamente, restando ancora troppo in superficie, la concezione onto-teologica stessa? Prendendo questi due nomi in senso ideale, non dovrà forse questa decostruzione portarsi sino a riconoscere la presenza di “Gerusalemme” nel cuore stesso di “Atene”, o perlomeno a inquietare la logica della loro opposizione e radicale estraneità⁹? – È così che forse, qui come altrove, la decostruzione scoprirà che ciò che si aggiunge umilmente come un supplemento costituisce, invece, la condizione di possibilità di ciò su cui s’innesta, come ben esemplificava la cartolina oxoniense de *La carte postale*¹⁰.

L’idea di una decostruzione del “monoteismo” – inteso come ripiegamento identitario dell’unico sull’uno, del singolare sul comune, dell’improprio sulla proprietà, dell’esperienza (di Dio) sulla conoscenza (di Dio) – anche se raramente tematizzata o fatta oggetto di esplicita trattazione in Derrida, resta in un certo senso presupposta in ogni momento di questo suo pensiero della differenza e della disseminazione, del resto radicalmente ateologizzato. Ma vada sé che occorrerà riconoscerne i movimenti al di sotto di una più palese critica dell’eredità cristiana presente nel pensiero ontologico occidentale. Quest’eredità, come è noto, fa sentire tutto il suo peso nell’elaborazione di una visione dell’essere come *fondamento* trascendente della realtà, sua *causa* archeologica o teleologica, secondo tutte le declinazioni storico-filosofiche via via assunte dal principio. Ma è chiaramente il privilegio assunto dall’estasi temporale del *presente* nella speculazione ontologica antica e moderna (con tutto ciò che la lega alla presenza del Cristo e alla *fine* del messianismo), a costituire il bersaglio della decostruzione derridiana, a muoverla anche nelle critiche al progetto fenomenologico husserliano e persino al pensiero heideggeriano dell’*Ereignis*, pur così avanzato nella stessa direzione.

Qui come altrove bisognerebbe evitare l’errore di credere che decostruire il monoteismo significhi semplicemente superarlo per opporgli il suo contrario, ad esempio un neopaganesimo heideggeriano, un anarco-nomadismo post-strutturalista o un’ateologia à la Bataille. Al contrario, in tutti gli ambiti – diretti o indiretti, prossimi o derivati – nei quali la decostruzione prende di mira il pensiero dell’uno, dell’identità e della presenza, essa non cerca al-

⁸ Ciò che arresta Heidegger sulla strada di una radicale decostruzione dell’onto-teologia, sarebbe il credito che, nella sua filosofia, mantiene ancora un certo pensiero della *appropriazione* e del *proprio* (*eigentlich*) – dalla più classica *Eigentlichkeit*, l’autenticità, sino all’*Ereignis*, l’evento – con tutto ciò che, lo vedremo, si rinsalda in esso della metafisica della presenza: autentico, proprio, appropriazione, proprietà, prossimità a sé, riappropriazione, presenza a sé, ecc. Su questi temi, cfr. MAR, pp. 98-101.

⁹ Derrida ha riconosciuto più volte la presenza di motivi *decostruttivi* all’interno del pensiero greco, pensiero dell’unità e dell’identità per eccellenza. Per esempio, in Eraclito e nel suo *en diapheron eautô*, l’uno differente da sé, in dissidio con sé (cfr. MAR, p. 51). Ma anche nel ritratto di Socrate in veste di Chora (cfr. CO, p. 68) o ancora nell’interpretazione platonica della *chora*, intesa come terzo genere tra il sensibile e l’intelligibile, l’attivo e il passivo, e via dicendo, cioè come *différance*. Per rendere conto di questi rapporti, si dovrebbe leggere il testo di Platone contro il platonismo che lo insidia, o più in generale, ogni testo filosofico contro la rabbia d’identità che lo ossessiona, scrivere insomma tutta un’altra storia della filosofia.

¹⁰ Un altro modo per considerare il rapporto tra pensiero greco ed ebraico, oltre a quello più tradizionale dell’innesto è l’*invaginazione*, artificio topologico che dice di un’alterità assoluta che però non può essere pensata come un fuori; cfr. G. Bennington (2008), p. 270: «se il pensiero ebraico è altro dal pensiero greco, esso non vi può essere assolutamente esterno, ma ripiegato, secondo la figura non inglobante dell’invaginazione».

tro di lasciar affermare un'altra dimensione dell'unicità¹¹; e dunque anche un'altra esperienza del divino, non più dipendente da alcuna teologia (nella misura in cui riconosce di doverci sempre avere a che fare). Nessuna meraviglia, dunque, quando Derrida afferma che quello della *différance* non rappresenta un pensiero della "differenza" (politica, sociale, sessuale, ecc.), ma «una riaffermazione dello stesso, un'economia dello stesso nella sua relazione con l'altro»¹²; e nessuna meraviglia soprattutto, quando nonostante le compiaciute e ripetute dichiarazioni di un certo ateismo, fa intendere che deludendo l'idea di una causa prima, di un centro immobile e auto-referenziale, è proprio l'esperienza della religiosità e del divino che la decostruzione permette di salvare:

«Il grafema, così ripetendosi, non ha quindi luogo o centro naturali. Ma li ha mai perduti? La sua eccentricità è un decentramento? Non si può affermare l'irreferenza al centro invece di piangere l'assenza del centro? Perché portare il lutto per il centro? Il centro, l'assenza di gioco e di differenza, non è un altro nome della morte? quella che rassicura, placa, ma che dalla sua tana tormenta anche, e pone in gioco? Il passaggio attraverso l'eccentricità negativa è indubbiamente necessario; ma soltanto liminare. *Il centro è la soglia. Reb Naman diceva: "Dio è il Centro; per questo certi miscredenti hanno proclamato che Egli non esisteva, perché se il centro di una mela o di una stella è il cuore dell'astro o del frutto, qual è il vero punto di mezzo del frutteto e della notte?"*»¹³.

Fare di Dio il centro di tutto, il significato o il significante trascendentale, assoluto, identificarlo con l'essere o attribuirgli un essere superessenziale (teologia negativa), significherebbe annullare il gioco differenziale dei significanti, chiudere senza resto il cerchio della significazione e della vita, la possibilità dell'avvenire. Se Dio fosse l'essere, il centro, Egli sarebbe anche il

¹¹ Cfr. M. Ferraris (1990), p. 84: «Di là dal fenomeno, invisibile dietro a esso, come un segreto assoluto, c'è l'Uno e l'amorfo, ciò che si sottrae a tutta la sfera del dicibile, che non può essere portato a tema, ma che costituisce il movente ultimo della decostruzione [...]. Si capisce per quale motivo Derrida abbia potuto sostenere che "la disseminazione va intesa come un pensiero dell'unico [...] e non del plurale, come si è troppo spesso creduto"». Abbiamo già incontrato l'idea di questo Uno plotiniano nell'*En-sof* dei cabbalisti, e lo rincontreremo ancora nella figura della chora platonica di cui Derrida parla sempre più nell'ultimo decennio della sua produzione.

¹² QD, p. 40. Contrariamente a Lévinas che li identifica, Derrida pone una distinzione tra il concetto di "identico" e quello di "stesso" o "medesimo", che è appunto quanto gli serve per sfuggire all'eterologia pura (empirismo) in cui cade suo malgrado Lévinas. Quanto invece alla contrapposizione tra pensiero dell'identità e pensiero della differenza (decostruita proprio dalla *différance*) sia detto una volta per tutte che l'alleanza della decostruzione con movimenti comunitaristici di rivendicazione identitaria, tra i quali il femminismo, può essere sempre e solo di natura *strategica*, cioè fatta valere in determinati contesti e in determinati momenti storici, e mai sostanziale (ivi, p. 41). D'altra parte non c'è essenza della decostruzione, che si possa far valere in ogni situazione, come una filosofia o un programma, neanche come pensiero del "diverso" o cose simili. Piuttosto, essa non è altro che l'agire giusto e responsabile che, proprio perciò, non può che essere sottoposto alle contingenze di un qui ed un'ora sempre diversi, e a cui si deve rispondere in modo sempre diverso. In tal senso, la decostruzione appoggia sì le rivendicazioni identitarie ovunque un'identità sia minacciata o negata, ma se ne distacca non appena esse tendono ad essenzializzarsi, mutandosi in *identitarismo* che minaccia a sua volta altre identità (cfr. LV, p. 91).

¹³ SD, p. 380. La citazione in corsivo è tratta dal *Retour au livre* di Edmond Jabès, autore con la cui esperienza del divino Derrida si sente molto in sintonia. Nella figura dell'eccentricità negativa va riconosciuto il pensiero di Bataille che, secondo Derrida, nonostante i suoi sforzi per liberarsi dal pensiero dialettico, o proprio per essi, resterebbe ancora preso, e per intero, nell'esigenza filosofica, per quanto di un non-sapere assoluto: «Allo stesso modo che c'è una teologia negativa, c'è anche una ateologia negativa. Complice, essa dice ancora l'assenza di centro quando dovrebbe già essere affermato il gioco» (ivi, pp. 380-81). Ma sul pensiero di Bataille in connessione con questi temi, cfr. *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve* in *La scrittura e la differenza*, dove per l'appunto Derrida cerca di smontare la tesi di Sartre secondo la quale Bataille sarebbe un nuovo "mistico".

nulla, la morte, e ben si potrebbe *dire* di Lui che *non esiste*: diventerebbe oggetto di conoscenza, e la religione sapere. Ontologia e teologia, pertanto, si richiamano e sostengono a vicenda, e “cristianesimo” sarebbe il nome di questa loro alleanza.

La decostruzione non si arresta tuttavia al momento negativo della critica. Eliminare semplicemente il centro, comporterebbe assumersi l’onere di un lutto infinito: lo spirito del padre ucciso dai propri figli avrebbe su di loro un potere ben più vasto che da vivo, come insegna Freud. La decostruzione non elimina l’uno, Dio, l’essere, il centro o l’origine, ma li *inscrive* nella catena acefala dei significanti, precisamente come quelle funzioni che tentano di arrestarne il gioco – la morte stessa. Dio allora, questo dio che è oggetto del *logos*, sarebbe ancora il centro, ma questo centro (scritto e ripetuto) starebbe ormai dappertutto, come dappertutto agirebbe la forza che resiste alla sua pulsione di morte, che veglia perché l’ellissi non diventi cerchio.

Questa decostruzione del monoteismo, della teo-logia che questo produce inevitabilmente e a cui resiste, trascina con sé la decostruzione di tutte le altre strutture della religione ebraica, a cominciare dal logocentrismo implicito nella dottrina della Rivelazione, il principio cioè che Dio abbia reso manifesta la sua presenza agli uomini attraverso un atto significativo di linguaggio¹⁴. Nella tradizione ebraica questo *medium* fonico e linguistico diventa non solo la garanzia dell’effettiva *presenza* del Dio Vivente davanti alle attese e alle speranze del suo Popolo, presenza cioè di un Dio nascosto che mai si rende sensorialmente disponibile, ma anche la forma di ogni altra verità, che alla Scrittura che fissa la Parola sarà da allora in poi ricondotta. Tentazione di una lingua unica, e di una verità universale.

«Il logocentrismo delle religioni abramitiche e della filosofia non significa tanto che il *logos* fosse semplicemente il centro di tutto, ma che fosse in una situazione di egemonia sovrana, organizzando tutto a partire dai propri forzamenti di traduzione»¹⁵.

Non è il caso di ripetere qui le note tappe della decostruzione del logocentrismo intrapresa da Derrida sin dall’inizio del suo lavoro; né quella al voler-dire del linguaggio comunicativo, di cui si è già detto. D’altra parte, si è visto come su questo punto Derrida attinga, anche direttamente, all’esperienza del cabbalismo medievale, a ulteriore dimostrazione della forza auto-decostruente dell’ebraismo, che va al di là di una semplice operazione filosofica.

Anche in questo caso, allora, occorre far notare come più che disconoscere la necessità del linguaggio comunicativo e la violenza che veicola, si tratta di limitare le pretese di un olismo linguistico che porterebbe al colonialismo di un solo idioma su ogni altro, affermando invece l’originaria pluralizzazione delle lingue (Babele) e l’esperienza impossibile, ma necessa-

¹⁴ Ci si dimentica troppo spesso di questo logocentrismo implicito nell’ebraismo, abituati come siamo a pensarlo attraverso il *medium* della tradizione filosofica occidentale. Cfr. G. Scholem (1998), p. 11: «La rivelazione, secondo la dottrina della Sinagoga, è un evento acustico, non visivo, o per lo meno ha luogo in una sfera connessa metafisicamente con la dimensione acustica, sensoriale. [...] Il legame inscindibile che unisce il concetto di verità della rivelazione e quello di linguaggio – poiché la parola di Dio, se mai l’uomo possa farne esperienza, si rende percepibile proprio nel *medium* del linguaggio umano – è certo una delle eredità più importanti, anzi forse la più importante, che l’ebraismo abbia lasciato alla storia della religione».

¹⁵ BS, pp. 421-22.

ria, della traduzione; vale a dire della negoziazione cui è sottoposto ogni agire responsabile, e conseguentemente del rischio che questo comporta. Occorre affermare nella traduzione – e nella sua impossibilità – non già il limite del linguaggio e la sua morte, ma proprio il contrario. Solo un'ineliminabile opacità, l'impurezza del voler-dire (per cui esso "può" *necessariamente* voler dire anche sempre altra cosa da ciò che dice) garantisce che il significato non sia mai interamente presente al discorso, pena l'arresto del gioco della significazione stessa. Questa opacità ineliminabile che rende impossibile la traduzione perfetta, non va considerata come un limite negativo da eliminare progressivamente in vista di un consenso teleologico (Habermas), bensì affermata come l'etere stesso della comunicazione, come l'attrito che tiene in volo la colomba kantiana. Essa è inscritta nel potere alterante della "scrittura", dell'iterazione linguistica in generale: nessuna possibilità di comunicare senza la possibilità (necessaria, costitutiva e insuperabile) di fraintendersi. Affermare allora che non solo il linguaggio, ma l'esperienza stessa è traduzione¹⁶, significa assumersi l'onere, non garantito da alcun meccanismo di traduzione naturale (dunque ir-responsabile per definizione), di negoziare a volta a volta, caso per caso, la possibilità di presentarsi con il proprio idioma, e viceversa di lasciar venire l'altro attraverso il suo. Solo così può esserci responsabilità, vale a dire sottoponendo il presunto, univoco voler-dire della Parola alla prova della traduzione e dell'alterazione senza limiti: ad un pensiero della scrittura prima del Verbo¹⁷.

Un'altra potente struttura dell'ebraismo ad essere interrogata dalla decostruzione è quella dell'elezione e del suo segno, la circoncisione. Il principio di una salvezza ottenuta attraverso una scelta eteronoma, marcata e subita passivamente nel segno violento della circoncisione, del taglio (*coupure*) che separa e mette a parte, che singularizza proprio nel momento in cui impone l'appartenenza ad una comunità, rappresenta un motivo costante nella riflessione derridiana, e sta all'incrocio di parecchie altre importanti tematiche del suo pensiero¹⁸. Tra queste, quelle della responsabilità (singularità, insostituibilità) e dell'esemplarità, cioè la tendenza a trasformare un caso specifico nel paradigma dell'intera serie, quasi una sua legge trascendentale. Questo atteggiamento è tipico di quella tradizione ebraica diciamo ortodossa che, riconoscendo il proprio privilegio storico, vuole tuttavia giustificarlo in termini

¹⁶ Cfr. Ps, p. 261: «Diciamo che la traduzione è l'esperienza, ciò che si traduce o anche si prova: l'esperienza è traduzione».

¹⁷ Interessante, in questo senso, l'interpretazione midrashica delle prime Tavole della legge, quelle spezzate da Mosè dopo la scoperta del Vitello d'oro, e riposte in seguito nell'Arca accanto alle seconde, intatte: «Comme si la Loi mosaïque ne pouvait être pensée, à l'intérieur de la cohérence traditionnelle, que dans cette juxtaposition dissymétrique: d'un côté des Tables entières mais recommencées, seconde par nature, aux-quelles viennent s'ajouter, pour former le sens de la Révélation, les débris d'une origine jamais reçue. Il y a là, bien sûr, tout un programme [...]» (B. Rojzman in J. Cohen, R. Zagury-Orly (2003), p. 119).

¹⁸ Cfr. CIR, pp. 69-70: «Circoncisione, non ho mai parlato d'altro, considerate il discorso sul limite, i margini, i marchi, la marche, le marce, i gradini, ecc., la chiusura, l'anello (alleanza e dono), il sacrificio, la scrittura del corpo, il pharmakos escluso o sottratto, la cesura/cucitura di *Glas*, [...] da cui l'ipotesi secondo la quale è di ciò, la circoncisione, che, senza saperlo, non parlandone mai o parlandone di sfuggita, come di un esempio, io parlavo e mi lasciavo sempre parlare, a meno che, altra ipotesi, la circoncisione stessa non sia che un esempio di ciò di cui io parlavo, sì, ma io sono stato, sono e sarò sempre, io e non un altro, circonciso, e vi è lì una regione che non è più d'esempio, è quella che mi interessa e mi dice non come io sono un caso, ma dove non sono più un caso».

morali dinnanzi alla condizione del resto dell'umanità, e che procede perciò rovesciando il senso dell'elezione in un di più di responsabilità collettiva: è il cosiddetto "universalismo" ebraico, rintracciabile per esempio in Lévinas¹⁹. Questo atteggiamento va di pari passo con la tematica di una colpevolezza originaria, di una condizione d'indebitamento contratto prima d'ogni patto (*Schuldigsein*), che accompagnerebbe l'esperienza dell'essere-ebreo, soprattutto nella misura in cui l'assegnazione di questo essere, o la sua scoperta, avviene sempre asimmetricamente da parte dei non-ebrei, lasciando agli altri solo la possibilità di accettare questa condizione. In altre parole: l'esemplarità rivendicata dall'ebreo rischia ogni volta di rovesciarsi nell'esemplarismo impostogli dai non-ebrei, e il caso esemplare che egli ritiene di essere, il separato, l'uomo sacro ed intoccabile, rischia ogni volta di trasformarsi nel capro espiatorio delle responsabilità collettive. Così, proprio ciò che dovrebbe circoscrivere ed isolare positivamente l'essere-ebreo in mezzo agli altri uomini, diventa la causa dell'antisemitismo di questi ultimi:

«questa esperienza dell'assegnazione asimmetrica dell'essere ebreo la vedevo andare di pari passo con quel che è diventato per me una risorsa immensa, che però è anche la più sospetta, la più problematica, quella davanti alla quale chiunque, e dunque l'Ebreo tra gli altri, non oso dire proprio l'Ebreo per eccellenza, deve restare vigile, in guardia, sui suoi passi, per l'appunto, la risorsa scaltra dell'*esemplarismo* [...]. Qui, l'esemplarismo consisterebbe nel riconoscere o nel pretendere di identificare, in quel che viene chiamato l'Ebreo, la figura esemplare di una struttura del vivente umano, ovvero questo essere originariamente indebitato, responsabile, colpevole. [...] Più l'Ebreo è ebreo, più rappresenterebbe, per l'uomo, l'universalità della responsabilità umana, e più sarebbe chiamato a risponderne»²⁰.

A questa "tentazione" avrebbero ceduto secondo Derrida molti grandi intellettuali, tra i quali Benjamin, Celan e lo stesso Lévinas²¹. D'altra parte, essa diventa inevitabile ogni qual volta si rivendichi una qualche misura di autenticità all'essere-ebreo; la quale, universalizzando la misura di responsabilità collettiva di quest'ultimo, chiamerebbe conseguentemente al suo riscatto totale nel sacrificio personale, trasformando insomma ogni ebreo in un novello Gesù Cristo.

È dunque la pretesa di autenticità sottesa all'esemplarità dell'elezione che occorre decostruire, per Derrida. Questa decostruzione deve spingersi sino a rendere impossibile la distinzione non solo tra Ebreo autentico e inautentico, ma anche tra ebreo e non-ebreo. In altre parole, per evitare questa oscura complicità tra ebraismo e antisemitismo, mai del tutto riducibile, occorre universalizzare non già la responsabilità, ma l'elezione che la produce:

¹⁹ Cfr. E. Lévinas (2004), p. 39: «Una religione è universale quando è aperta a tutti. E, in questo senso, il giudaismo che lega il divino con il morale si è sempre voluto universale. Ma la rivelazione della moralità, che scopre una società umana, scopre anche il posto d'elezione che, in questa società umana universale, spetta a chi riceve tale rivelazione. Elezione che non è fatta di privilegi, ma di responsabilità [...]. Perché l'uguaglianza possa entrare nel mondo è necessario che gli esseri umani possano esigere da loro stessi più di quanto esigano dagli altri, è necessario che sentano responsabilità da cui dipende la sorte dell'umanità e che si pongano, per questo, a parte rispetto all'umanità».

²⁰ ABR, pp. 50-51.

²¹ Cfr. ABR, p. 71.

«Mi trovo in un particolare imbarazzo di fronte alla “dottrina” dell’elezione. [...] Esiste una struttura universale dell’elezione eteronomica: io sono il solo ad essere chiamato a fare questo o quello, sono insostituibile nel luogo di questa decisione, obbligato a rispondere “Eccomi!”, “sono qui”, e così via. Questa *elezione di ognuno* mi sembra porre la condizione e la possibilità di ogni responsabilità degna di questo nome – se ne esiste una»²².

Ogni atto di responsabilità avrebbe insomma questa forma, quella di una risposta *singolare* all’altro che ci interpella per nome, cioè già attraverso l’atto d’*iterazione* di una marca; risposta all’ingiunzione della giustizia che comanda di scegliere qui ed ora, senza dilazioni, nel segreto di un appello che parla silenziosamente a noi soli e ci impone di decidere al di là di ogni regola o legge. “Ebreo”, “circonciso”, sarebbe allora colui che si lascia attraversare da questo appello, colui che si lascia singolarizzare da questa decisione passiva, da questa iscrizione dell’altro in lui stesso, dalla giustizia di una risposta offerta con timore e tremore ma senza indugio alla chiamata dell’altro, del tutt’altro. Considerazioni di questo genere spiegano tra l’altro anche alcune importanti scelte personali dello stesso Derrida, rivendicate davanti alla famiglia di provenienza o alla comunità d’origine; come quella, per esempio, di non far circoncidere i propri figli, o quella di rompere il tabù dell’endogamia, pratiche ormai divenute superflue, in quest’ebraismo giunto finalmente a *realizzare* l’universalità di cui è il portatore²³.

D’altra parte, la “circoncisione del cuore” faceva parte della tradizione ebraica assai tempo prima che san Paolo la rendesse nota al mondo. Si capisce allora una volta di più perché sia il cristianesimo, e proprio come religione anziché come pensiero, a rappresentare per Derrida il principale pericolo in vista del peggio: anche il cristianesimo, infatti, procede alla universalizzazione dell’elezione ebraica. Dove passa dunque il discrimine, per Derrida? Proprio nella figura del messia: la presenza di quest’ultimo, nel cristianesimo, *garantisce* questa elezione di ognuno, trasformando la fede in certezza (sapere) e l’universalismo in totalitarismo colonialista (traduzione generale in un unico idioma). Si tratta insomma di una falsa universalizzazione, che nasconde la mondialatinizzazione di cui si è già parlato. La veglia del giusto, l’auto-decostruzione dell’ebraismo consisterà allora nell’evitare la certezza di una fede garantita dalla presenza del messia, e di ammettere piuttosto il pericolo che egli possa anche non venire, la *chance* del dubbio radicale nel cuore stesso della chiamata, della vocazione alla responsabilità:

«Appartiene forse all’esperienza dell’appello e della risposta responsabile che ogni certezza in merito alla destinazione, e dunque all’elezione, resti sospesa, minacciata dal dubbio, precaria, esposta al futuro di una decisione di cui non sono l’unico soggetto a poter rivendicare la padronanza autentica. Chiunque sia sicuro [...], chiunque creda di detenere la certezza di essere stato lui il solo, lui per primo, chiamato come il primo della classe, trasforma e corrompe la terribile e indecisa esperienza della responsabilità e dell’elezione in caricatura dogmatica, con le più temibili conseguenze che si possano immaginare in questo secolo, soprattutto quelle politiche»²⁴.

²² QD, p. 268.

²³ Cfr. CIR, p. 200 e p. 228.

²⁴ ABR, pp. 84-85.

Non è solo alla Shoah che si allude qui, ma anche al pericolo ben più sottile ma non meno grave, di una saturazione egemonica del potere mediatico, retorico e dunque istituzionale, del cristianesimo nel mondo, con la conseguente omogeneizzazione delle realtà culturali minoritarie nel nome di discutibilissimi diritti dell'Uomo, sotto i quali si celerebbero invece vere e proprie *leaderships* nazionali (la "disonesta finzione" delle istituzioni sovranazionali, che Carl Schmitt è stato il primo a denunciare, benché da un'altra prospettiva). La mondialatinizzazione incontrastata porrebbe così le condizioni per un altro Olocausto, questa volta più silenzioso e quasi spontaneo, quello delle minoranze d'ogni tipo.

Al tema dell'elezione del popolo ebraico, del resto, è collegato anche quello del nazionalismo. Non va dimenticato infatti che, prima ancora che nell'Europa moderna, è nell'ebraismo che matura l'idea di una superiorità, e forse di una supremazia, nazionale. La critica al concetto di Stato-nazione, inteso come versione secolarizzata della sovranità teologica cristiana, può certo attingere le sue risorse dalla tradizione illuminista e liberale, ma rischia così di non andare mai veramente a fondo alla questione e anzi di vedersi costretta ad avallare quella dialettica dell'Illuminismo che, come dimostrato da Adorno ed Horkheimer, può condurre al nazionalismo più violento ed oppressivo della storia. D'altra parte, sarebbe difficile pensare alla stessa tradizione illuminista, con la sua critica dell'oscurantismo e della violenza politica della Chiesa romana, senza una qualche riattivazione degli autentici valori cristiani²⁵. Decostruire questo aspetto della religiosità ebraica, allora, significa vigilare perché le giuste rivendicazioni identitarie delle minoranze etniche oppure delle comunità nazionali deterritorializzate, non si rovescino esse stesse in motivi di oppressione e minaccia di altre identità, sul filo di una concettualità filosofica e di una assiomatica politica che fanno leva sull'*essenzializzazione* dell'appartenenza sociale o politica. Nessuna contraddizione dunque nell'atteggiamento di Derrida, che da un lato rovina la distinzione politica schmittiana di amico/nemico mostrando come sia guidata ancora dal paradigma cristiano della fratellanza, e dall'altro critica la politica dello stato d'Israele, nato sugli stessi presupposti teorici del nazionalismo europeo, e divenuto a sua volta oppressivo nei confronti della nazione palestinese²⁶.

²⁵ Cfr. FS, p. 24.

²⁶ Sulla posizione critica di Derrida verso lo stato israeliano, cfr. *Interpretazioni in guerra. Kant, l'Ebreo, il Tedesco*, nonché AD, pp. 139 sgg. Per quel che riguarda la critica al progetto schmittiano di fondazione del politico, cfr. *Politiche dell'amicizia*. Per Derrida, quella di Schmitt sarebbe stata una battaglia d'avanguardia rispetto alle profonde trasformazioni politiche che avrebbero da lì a pochi decenni travolto l'Europa e che la sua sensibilità giuridica gli faceva scorgere e temere. Nel suo progetto di delimitare un'essenza del politico (attraverso lo schema amico/nemico), prenderebbe la sua ultima, compiuta forma, il paradigma occidentale di un pensiero politico basato sulla naturalizzazione dei rapporti umani (nascita, natura, *natío*), e dunque sulla genealogia, la consanguineità, l'autocrazia e la gerarchizzazione (POL, p. 115). Ora, questo paradigma ha nella figura del "fratello" il suo fulcro, perché in esso passano dialetticamente l'una nell'altra le dimensioni dell'amicizia e dell'inimicizia (ivi, p. 179). La decostruzione del concetto di "fraternizzazione" allora, oltre che riguardare la critica delle radici cristiane dello stesso, prevederà «una decostruzione dello schema genealogico, una decostruzione paradossale, una decostruzione genealogica del genealogico» (ivi, p. 130), tesa a dimostrare che nessuna intuizione potrà mai dimostrare la presenza in atto di un rapporto "naturale" tra gli uomini, che perciò dovrà pensarsi sempre e solo come una "finzione legale" elaborata *après coup*, e tenuta insieme da garanzie di tipo culturali (fiducia, testimonianza, ecc.). E tutto ciò non per vedere nella nascita, nella prossimità, nella filiazione e nella nazione, il male *tout court*, «ma per pensare e vivere una politica, un'amicizia, una giustizia che *incominciano* rompendo con la loro

Anche in questo caso il bersaglio della decostruzione è la certezza, la mancanza di scrupolo e di religiosità, che accompagna l'idea di una presenza piena della coscienza nazionale a se stessa. Credere di sapere che cosa significhi essere Tedeschi, piuttosto che Israeliani, è un principio che libera i popoli dalla responsabilità nei confronti degli altri popoli, perché innesci un movimento di rivendicazione particolaristica non disgiunta però dalla pretesa di esemplarità universale, di responsabilità illimitata nei confronti dell'umanità tutta, che fa coincidere asintoticamente la salvezza di quest'ultima con la volontà di potenza della nazione eletta. Credere di essere stati investiti da Dio di una responsabilità universale, può portare all'esportazione violenta delle proprie condizioni di riproducibilità e di salute politica – la democrazia, ad esempio – nella convinzione sincera di operare un gesto di "giustizia infinita" nei confronti degli altri popoli, oggetto loro malgrado di tanta discutibile generosità e sacrificio di sé.

Non a caso allora la decostruzione del paradigma statale nazionale, in Derrida, va di pari passo con l'idea di una necessaria trasformazione del diritto internazionale, che dovrebbe estendere e diversificare il suo raggio d'azione fino ad includere il campo economico e sociale *mondiale*, con una forza capace di andare al di là della sovranità degli stati nazionali che, oggi, fanno ancora sentire il loro peso dei loro interessi nelle decisioni degli organismi e delle istituzioni internazionali²⁷. Sarebbe un errore, tuttavia, ridurre completamente il discorso derridiano sulla nuova Internazionale che dovrebbe rendere possibile la ripoliticizzazione mondiale, alla perfezione ideale – e certo *necessaria* – del diritto internazionale. Significherebbe almeno trascurare il fatto che, per quanto sempre bisognosa di essere *enforced* in un diritto positivo, la giustizia è precisamente ciò che sta al di là di qualsiasi calcolo giuridico e di qualsiasi orizzonte d'attesa, come l'eccesso che li decostruisce entrambi e che resta estraneo ad ogni discorso istituzionale, ad ogni appartenenza comunitaria e legame sociale, fosse pure il meglio intenzionato.

«La giustizia resta *a venire*, essa *deve* venire, è *a-venire*, essa dispiega la dimensione stessa di eventi irriducibilmente a venire. Essa avrà sempre questo *a-venire* e l'avrà sempre avuto. *Forse* è per questo che la giustizia, in quanto non è semplicemente un concetto giuridico o politico, apre all'avvenire la trasformazione, il rimaneggiamento o la rifondazione del diritto e della politica»²⁸.

Abbiamo già parlato della dimensione messianica (il *messianico*, appunto) che struttura ogni agire responsabile ed ogni promessa in generale. Forse ora possiamo dargli il suo giusto posto all'interno di questa più generale auto-decostruzione dell'ebraismo, senza considerarlo più (fin nel nome) il residuo accidentale dell'appartenenza culturale dell'*uomo* Derrida. Il concetto di messianico rappresenterebbe la *sintesi* di tutto ciò che si è detto finora intorno all'affermazione e alla sopravvivenza dell'ebraismo; vale a dire la giustizia intesa come possi-

naturalità o la loro omogeneità, con l'allegazione del luogo d'origine. Che incominciano dunque lì dove il cominciamento (si) divide e differisce. Che cominciano col marcare un'eterogeneità "originaria" che è già venuta e che può solo venire, nell'avvenire, ad aprirle. Sia pure a se stesse» (ivi, p. 131).

²⁷ Cfr. SPE, pp. 109-111.

²⁸ FL, pp. 82-83.

bilità dell'avvenire. Solo un messianismo senza messia, infatti, garantisce questa *chance*, che tale resta e deve restare: possibilità di vita e di morte. Lungi dall'essere la sua secolarizzazione, allora, o la sua desertificazione filosofica, il messianico costituirebbe la modalità *genuina* della religiosità ebraica, che possiamo identificare con il profetismo²⁹: qualcosa che deve sempre nuovamente risorgere, ovunque l'ebraismo voglia nuovamente affermarsi.

Di che cosa sono figura, allora, il messianico e la giustizia, in questo processo di auto-decostruzione della vita? Precisamente di ciò che decostruisce la pretesa di salvezza assoluta della vita stessa, cioè il suo potere di scegliersi e di sacrificarsi, la sua sovranità. *L'auto-decostruzione dell'ebraismo è il processo di auto-decostruzione della sovranità della vita su stessa.*

Se ci deve essere avvenire (e ci *deve* essere)³⁰, sarà sempre necessario che la vita non sia solo la vita, cioè che essa non resti completamente salva, totalmente immune dalla morte; sarà sempre necessario che essa possa scegliersi, sacrificarsi, fare forza su di sé e contro di sé, dominarsi, esercitare violenza e potere su se stessa. A rischio di morire, a rischio del peggio. Il potere, la gerarchia, la violenza – in una parola, la *sovranità* – sono questo *pharmakon* insostituibile, vale a dire ciò che insieme protegge e minaccia la vita stessa; il lupo ricorrente nei bestiari politici di tutti i tempi, colui che protegge il gregge per poterlo forse meglio divorare³¹. “Dio”, se si vuole, il sovrano creatore della vita.

Tocchiamo qui il fondo dell'impresa decostruttrice, il piano che li riassume tutti. Non c'è altra decostruzione che della sovranità, cioè del potere della vita su se stessa. Possiamo ancora chiamare tutto ciò “ebraismo” nella misura in cui questa religione non esprime altro che il sentimento della sovranità assoluta di Dio sulla vita: la promessa di sopravvivenza offerta in cambio della più completa obbedienza e fedeltà³².

L'auto-decostruzione dell'ebraismo è pertanto la decostruzione del potere sovrano, dei suoi presupposti, delle forme che esso assume e fin nelle più minute determinazioni della vita in cui fa valere la sua forza; quelle che nella nostra epoca sono organizzate, suddivise e tenute insieme, dalla sovranità politica dello Stato-nazione. Come abbiamo visto, nonostante i progressi degli organismi sovranazionali, gli stati nazionali sono ancora egemonici negli organi-

²⁹ Sul messianico e la sua necessaria assenza di contenuti, cfr. *Marx & sons*, citato in S. Regazzoni (2006), pp. 502-503: «Le figure del messianismo sarebbero (se volessimo qui procedere un po' velocemente e incrociare tutti i codici in maniera un po' confusa) da decostruire come delle formazioni “religiose”, ideologiche o feticizzanti, là dove la messianicità senza messianismo resta, come la giustizia, indecostruibile. Indecostruibile perché il movimento stesso di ogni decostruzione la presuppone».

³⁰ Non è forse la necessità medesima? Cfr. ??, citato in M. Iofrida (2006), p. 160: «Mais si, comme je le suggère, la vie n'a pas d'autre côté, s'il n'y a qu'un seul côté, celui de la vie vivante, alors celle-ci reste indécidable, certes, puisqu'on n'a pas à décider et ne peut plus décider entre deux bords ou deux côtés opposable, mais cet indécidable est le lieu de la décision qui, si grave quelle soit, ne peut être que *pour la vie*. Parce que c'est indécidable, on ne peut décider et trancher que pour la vie».

³¹ Cfr. BS, p. 24.

³² Questo patto dell'Eterno con Abramo struttura, in maniera diversa, anche cristianesimo ed islam (che significa “obbedienza”, appunto). Ma solo nell'ebraismo esso resta senza garanzie assolute, nonostante le note figure messianiche che, di volta in volta, hanno cercato di dargliene. Forse l'ebraismo non è altro che questa stessa *resistenza* alla limitazione della responsabilità umana, che è implicita nella presenza certa di un redentore.

smi internazionali, e in tal modo limitano la risposta di giustizia che, oggi più che mai, assilla da ogni dove l'economia, la società, la politica mondiali. Ciò che si rende necessario allora è la decostruzione della forma-sovrantà politica oggi egemone e delle sue precondizioni, della logica che la sostiene e che, come vedremo, non sono più di natura "politica". Afferma Derrida:

«ciò che cerco, sarebbe una decostruzione lenta e differenziata sia di questa logica sia del concetto dominante, classico, di sovranità stato-nazionale [...] senza sfociare in una spoliticizzazione, ma in un'altra politicizzazione, in una ripoliticizzazione che non ricada nello stesso solco della "disonesta finzione" [...]. Cosa intendo quando dico "decostruzione lenta e differenziata"? [...] Questa decostruzione, è ciò che accade, come spesso dico, e che accade oggi nel mondo attraverso le crisi, le guerre, i fenomeni del terrorismo cosiddetto nazionale o internazionale, i massacri dichiarati o no, la trasformazione del mercato globale e del diritto internazionale, tutti eventi che colpiscono e mettono a repentaglio il concetto classico di sovranità [...]... D'altra parte, ne prendiamo già coscienza, e perciò dico "lenta" ma soprattutto "differenziata", non può trattarsi di opporsi in modo puro e semplice, frontalmente, alla sovranità col pretesto della decostruzione. Non ci sono LA sovranità e IL sovrano. [...] Ci sono forme diverse e talvolta antagoniste di sovranità; ed è sempre in nome dell'una che ce la si prende con l'altra»³³.

La decostruzione del politico pertanto non tende ad un'utopia anarchica. Il potere resta un male necessario che occorre saper rivolgere contro se stesso. Ogni gesto politico o di pensiero è già segnato, inevitabilmente, dal marchio della violenza originaria, anche quello dalle intenzioni più pacifiste.

Ma se la decostruzione è ciò che avviene, la necessità stessa, ciò non toglie che non si possa o non si debba corrispondere a questo movimento. Questo processo è la giustizia stessa, che chiama ognuno a rispondere dal punto in cui si trova, sempre, anche quando non risponde³⁴. D'altra parte, accordarsi al movimento della decostruzione significa tutto fuorché accondiscendere al presente, essendo la giustizia l'anacronia della sincronia, il disaggiustamento di ogni presenza a sé, di ogni diritto. E ancor meno significa accettare passivamente ciò che c'è:

«Più esattamente, cerchiamo quel che oggi si cerca. Cerchiamo di dirlo, di tematizzarlo, formalizzarlo attraverso una decostruzione in corso – il corso del mondo – sotto i suoi vecchi nomi. Dire, tematizzare, formalizzare, non sono gesti neutri e apolitici, venuti a strapiombo a cose fatte. Questi gesti sono delle prese di partito in un processo»³⁵.

Dunque non solo, non principalmente, gesti filosofici. Punti di resistenza, sparsi e non coordinati, al sistema della sovranità statale nazionale, strategie cieche e dagli effetti sovversivi, questi gesti disegnano involontariamente il profilo di un'altra sovranità, universale e segreta, senza nome e senza contratto, intempestiva e senza appartenenze, politica ed ultra-politica: la sovranità della giustizia.

³³ BS, pp. 107-108.

³⁴ Errata, pertanto, l'equivalenza di Vattimo tra l'avvenire derridiano e l'essere metafisico (cfr. G. Vattimo in J. Cohen, R. Zagury-Orly, p. 163), che lo porta ad affermare che la *différance* non fa differenza, la sua ineffettività insomma nel panorama filosofico e politico odierno (ivi, p. 160).

³⁵ POL, p. 130.

2. Il sigillo

Con l'espressione "decostruzione della sovranità" non si deve intendere una *critica* della sovranità, tesa a svelarne l'illegittimità e a favorirne il superamento. In questo senso, lo ripetiamo, quello di Derrida non è un pensiero "anarchico". Ma non lo è proprio per una estrema, paradossale fedeltà all'anarchismo che impone di riconoscere, nella pretesa di purezza che s'illude di cancellare con un filosofema la sovranità e il potere, il modo più complice e sicuro per riconfermarne indefinitamente le prerogative. Così come la vita ha un solo lato, ed è ancora la vita, allo stesso modo occorre riconoscere che la violenza è originaria e che non ci sono contrari della sovranità: la pretesa idealistica di ridurre l'una e l'altra *completamente*, accedendo così al loro opposto dialettico, l'an-archia, non farebbe altro che riconfermare la configurazione presente del potere.

«In un certo qual modo, non ci sono contrari della sovranità, anche se c'è altro rispetto alla sovranità. Anche in politica (rimane la questione di sapere se il concetto di sovranità sia integralmente politico), anche in politica, la scelta non è tra sovranità e non-sovrano, ma tra varie forme di spartizione, di ripartizione, di divisione, di condizioni che intaccano una sovranità sempre presunta indivisibile e incondizionata»³⁶.

Non solo si devono ammettere violenza e potere, ma occorre soprattutto riconoscere in loro, nella loro potenza distruttrice e mortifera, il miglior alleato della vita. Se la vita vuol avere un avvenire, se vuole sopravvivere, deve evitare i due estremi del *double bind* in cui è presa, e che bramati ognuno nella loro purezza finirebbero per strangolarla: da un lato, essa non deve esporsi troppo alla morte che la minaccia, ma dall'altro, non deve difendersi troppo da questa stessa minaccia. L'ellissi della religiosità (del vivente) impone che la vita non diventi mai né totalmente sacrificabile né totalmente immune (che è poi la stessa cosa), ma che si *contenga* tutta nello "scrupolo" che negozia a volta a volta il non-negoziabile con la violenza, il potere e il sacrificio di sé:

«Ancora due fonti: la legge divisa, il doppio legame, il doppio fuoco anche, l'ellissi o la duplicità originaria della religione, consiste nel fatto che la legge dell'indenne, la salvezza del salvo, il rispetto pudico di ciò che è sacrosanto, *insieme esige ed esclude* il sacrificio, e cioè l'indennizzo dell'indenne, il prezzo dell'immunità. Dunque l'autoimmunizzazione e il sacrificio del sacrificio. Che rappresenta sempre lo stesso movimento, il prezzo da pagare per non ferire o danneggiare l'altro assoluto. VIOLENZA del sacrificio in nome della non violenza»³⁷.

Questa violenza originaria non è né buona né cattiva, sta al di qua di ogni valutazione etica o morale e dischiude, anzi, ogni etica ed ogni politica possibili. Come abbiamo visto, la Cabbala riconosce la necessità di questa violenza ed anche la sua origine divina: essa vi individua le forze giudiziali scatenate dal ritirarsi di Dio, che vanno contenute ma mai sconfitte. Queste forze sono come le vestigia di Dio, il suo fantasma, ciò che resta, nel mondo, della sua giustizia.

³⁶ BS, p. 109.

³⁷ FS, p. 58.

Decostruire la sovranità, dunque, può voler dire una cosa sola: frenare la sua potenza distruttrice e asservirla all'avvenire della vita. Resisterle in nome di un'altra sovranità. In altre parole, occorre decostruire la pretesa di un potere assoluto e sovrano, onnipotente, capace di salvare la vita totalmente, – e dunque di sacrificarla senza resto.

Il concetto di una sovranità di questo genere è quello che va sotto il nome di "sovranità teologica". La sovranità di Dio sulla vita non esprime forse l'idea di una sovranità assoluta, di una protezione assoluta, e perciò mortale, della vita? Per decostruzione della sovranità si dovrà perciò intendere la decostruzione della sovranità teologica, onto-teologica, teologico-politica che, nata con la religiosità ebraica, è venuta configurando le sue prerogative attraverso la storia del cristianesimo, si è imposta nella modernità europea, ed è oggi divenuta globalmente egemonica attraverso il fenomeno della mondializzazione.

Non v'è dubbio infatti che per Derrida il principio politico della moderna sovranità statale, quello che tuttora la fa da padroni nello scenario politico e giuridico internazionale, resta un principio teologico appena un po' secolarizzato. In esso trovano alleanza e supporto reciproco il cristianesimo, la teologia, l'ontologia della presenza, il nazionalismo, la tecno-scienza. Basterebbe analizzare la filosofia di Hobbes, per circoscrivere una ad una tutte queste componenti. Il lavoro della decostruzione, anche il più teorico, non si è mai occupato d'altro che di questo: denunciare queste alleanze, resistendo loro localmente a partire da un altro principio di sovranità, una specie di sovranità fantasma ossessionante da sempre la prima: quella della giustizia. In fondo, ciò che decostruisce la sovranità teologica e tutto ciò che la rafforza, la sostiene o la rinsalda, è la necessità stessa, quella della vita di sopravvivere. Perciò tutto è già da sempre in decostruzione – non potrebbe essere altrimenti. È in tal senso che Derrida parla della decostruzione come di ciò che *avviene*, il corso del mondo:

«La decostruzione prima di essere un discorso, una pratica organizzata che *assomiglia* a una filosofia, una teoria o peggio un metodo, è la destabilizzazione in corso delle cose stesse»³⁸.

Derrida decostruisce la sovranità teologica secondo temi e percorsi diversi, ma è chiaro che il bersaglio di fondo resta sempre lo stesso, ed è quello cristiano. Il cristianesimo storico, certo, che ha trovato nel platonismo prima, poi nella trattatistica medievale e infine nella filosofia moderna, i suoi migliori alleati; ma soprattutto di quello che potremmo chiamare il cristianesimo eterno, l'eterna tentazione dell'ebraismo di quietarsi nel godimento della presenza piena (Gesù) e di trasformarsi in sapere, con tutte le conseguenze pratiche e teoriche che conosciamo e che sono la storia dell'Occidente. Così, per esempio, il modello di una sovranità assoluta sulla vita capace di immunizzarla in modo assoluto contro la morte, può essere garantito solo dalla certezza di un messia già presente, di un Redentore assoluto. Tutta la retorica cristiana sulla vita eterna obbedisce a questa logica, che ha del resto in modo solo apparente-

³⁸ LIM, p. 219.

mente paradossale, la sua condizione di possibilità nella morte di Dio, come dimostra il successo mediatico del cristianesimo che la moltiplica all'infinito.

Il principio della sovranità teologico-politica si regge sulla finzione di una *summa potestas* che non riconosce nient'altro di superiore a se stessa; dunque sull'idea di onnipotenza che denota la superiorità assoluta (*superanus*) di Dio, del Dio-Signore e dunque del monarca per diritto divino, su tutti gli altri poteri. Ma è un principio che si deve riconoscere come assai più antico delle sue teorizzazioni medievali e moderne, e che deve essere invece ricondotto alla logica della causa prima e dell'origine (*arché*), come luogo di totale riappropriazione e godimento di sé da parte della forza. Questa capacità di riappropriazione completa dell'origine garantisce una discendenza legittima e dunque un principio di legittimità, secondo i modelli genealogici e "naturalistici" di potere di cui si è già parlato; mentre la gerarchizzazione in cui consiste il potere, non è altro che la sacralizzazione di questa *arché* in termini di legge e comandamento³⁹.

Del resto, questo principio di potenza sovrana è inseparabile da ciò che Derrida chiama "effetto fallico", vale a dire ciò che permette di pensare, insieme, la sacrosantità della vita (il suo essere sana, indenne, feconda, fertile, turgida, piena, potente, ecc.) e la macchinalità (iterazione, scrittura, tecnica, automatismo, ecc.) che pure occorre presupporre alla base della fede, della fiducialità e della promessa stessa⁴⁰. Ogni religione sorgerebbe quasi spontaneamente, in modo meccanico, da questa macchinalità che non si può eliminare e che genera continui feticci intorno a sé, continui sostituti. Il *phallos* portato in processione, l'erezione fallica, ne è il prototipo, una sorta di macchina, di marionetta, qualcosa che si stacca del corpo a cui appartiene e che si autonomizza, si automatizza, si erge su se stesso⁴¹. Esso è pertanto l'attributo della sovranità, della sua grandezza o altezza eretta (l'Altissimo). Il potere sovrano si ergerebbe a protezione e a minaccia della vita quasi macchinalmente, automaticamente, come il feticcio di un'erezione colossale e onnipotente.

³⁹ Cfr. POL, p. 237.

⁴⁰ Non ci sarebbe promessa e quindi fede, senza la possibilità minimale dell'*iterazione* di una memoria. Questa macchinalità elementare (la scrittura, per esempio, anche se la scrittura non è una tecnica ma la possibilità di ogni tecnica) deve essere riconosciuta nel cuore stesso della fede, come la sua stessa possibilità, ma anche come il suo massimo pericolo, perché iscrive in essa anche sempre la possibilità di trasformarsi nello svolgimento di un sapere, nella prevedibilità di un calcolo che annullerebbe l'avvenire.

⁴¹ Si segua il movimento di questa feticizzazione che non si può distinguere da quanto chiamiamo idealizzazione, fantasmagoria, ecc., cioè cultura, in SPE, p. 209: «Detto altrimenti, non appena c'è produzione, c'è feticismo: idealizzazione, autonomizzazione e automazione, dematerializzazione e incorporazione spettrale, lavoro del lutto coestensivo a ogni lavoro, ecc. Marx crede di dover limitare tale coestensività alla produzione di merci. Ai nostri occhi si tratta di un gesto di esorcismo [...]. Il religioso non è quindi un fenomeno ideologico o una produzione fantomatica tra altre [...] dà la sua forma originaria o il suo paradigma di riferimento, la sua prima "analogia", alla produzione del fantasma o del fantasma ideologico». Marx (o meglio, il marxista in Marx) crede invece che il carattere spettrale e feticistico – "religioso" – del commercio tra le merci (o del rapporto tra le cose e dunque tra gli uomini, nel mondo capitalistico) potrà essere eliminato riprendendo in considerazione i rapporti di produzione e di scambio. Si illude così di dare agli spettri un essere, una realtà ontologica piena, cioè di seppellirli; ma in tal modo diviene subito complice di coloro che – in apertura del *Manifesto* – davano la caccia allo spettro del Comunismo...

Tutto ciò delinea certo una visione della sovranità androcentrata, che riconduce la sovranità del signore al marito, al padre, al Dio-Padre, al padrone di casa, a colui intorno a cui ruota la legge dell'*oikos* e che è capace di riappropriarsi interamente del proprio senso e del proprio seme, di garantirsi una discendenza legittima nel cerchio unitario e indivisibile del proprio potere. Conseguenza di stato di cose è naturalmente la subordinazione della donna e del femminile in generale, dunque della stessa differenza sessuale:

«che sembrava confermare anche [...] come il sovrano appaia solitamente nella figura maschile del re, del padrone, del capo, del padre di famiglia o del marito – dell'ipseità dell'ipse, di cui qualche anno fa, leggendo Benveniste, avevamo sottolineato come, nella stessa etimologia [...] implichi l'esercizio del potere da parte di qualcuno che basta indicare con egli stesso, ipse. Il sovrano, nel senso più ampio del termine, è colui che ha il diritto e la forza di essere e di essere riconosciuto come egli stesso, lo stesso, precisamente lo stesso di sé»⁴².

Una decostruzione della sovranità, dunque, non potrà limitarsi al ribaltamento di ruoli tra servo e padrone, o tra uomo e donna, senza riconfermare questo schema che resta fallo-centrico nella sua essenza; né d'altra parte pretendere di eliminare totalmente il principio macchinico nemico della vita che, tuttavia, ne rende possibile la sopravvivenza introducendo il morto (il feticcio, il fallico, la tecnica) al suo interno. Come sempre muovendosi obliquamente, occorrerà allora accettare la presenza del Padre e del Signore, servirsene, mortificandone però ogni volta la pretesa di erezione totale che minaccia la vita nel tentativo di preservarla completamente. Occorrerà opporre in tutti gli ambiti, alla pretesa di un *signifiant-mâitre* (il "fallo" lacaniano, per esempio), un principio di castrazione che ne limiti il valore di trascendentalità, che ne mortifichi la pretesa erettiva senza cancellarla totalmente: «L'erezione cade, l'erezione-tomba [*l'érection tombe*]»⁴³. Questo principio è la decostruzione stessa, che impedisce per esempio che ogni indecidibile funga da trascendentale puro nel suo contesto, ma sempre e solo da quasi-trascendentale, vedendo così delusa la sua vocazione al dominio degli altri termini, che pure per un momento comanda alzando la testa giusto il tempo di un respiro per poi reimmergersi nel flusso dei significanti⁴⁴. È la disseminazione, che impedisce l'arresto della catena semantica intorno ad un'origine, impedendo così di stabilire puri rapporti di dipendenza o filiazione, permettendo al gioco differenziale di continuare e al testo di non totalizzarsi:

«La parola "disseminazione" è fortunata [...]. Essa ha il potere economico di condensare, pur dispiegandone la tela, il problema della differenza semantica (il nuovo concetto di scrittura) e della deriva seminale, l'impossibile riappropriazione (monocentrica, paterna, familiare) del concetto e dello sperma»⁴⁵.

⁴² BS, pp. 97-98.

⁴³ SPR, p. 96.

⁴⁴ È il motivo per cui l'indecidibile non può essere considerato un altro nome di Dio, a meno di fare di "Dio" un altro nome di questa lista di sinonimi che nominano l'innominabile.

⁴⁵ POS, p. 138. Naturalmente il termine "disseminazione" gioca con la somiglianza fortuita tra il *sema* e il *semen*, il senso e il seme. Sul nesso disseminazione-castrazione, cfr. ivi, la lunga nota a pp. 113-119.

Più in generale, occorre riconoscere in questo principio di castrazione la scrittura stessa, così come siamo andati determinandola nel nostro discorso, cioè come ciò che non cancella l'origine (Dio, il Padre, il maschile, ecc.), ma semplicemente la iscrive all'interno del testo che pretende dominare totalmente in un gesto di riappropriazione senza resto, fagocitandolo. Il logocentrismo è sempre un carno-fallogocentrismo, vocazione sacrificale del Moloch del potere.

Tuttavia, se il centro non è cancellato, se moltiplicato e disseminato continua ad abitare il testo, che cosa starà ad indicare la sua presenza, il desiderio che suscita?

«Ma il desiderio del centro, in quanto funzione del gioco stesso, non è ineliminabile? E come potrebbe, nella ripetizione o nel ritorno del gioco non attirarci il fantasma del centro? [...] Il centro era il nome di un buco; e il nome dell'uomo, come quello di Dio, dice la forza di ciò che si è eretto per operare in esso sotto forma di libro»⁴⁶.

Dio, il centro, l'origine, il nome, erano già luogotenenze di qualcos'altro che, senza apparire mai, produceva da sé tutti i suoi supplementi: la religiosità, che generava macchinalmente le religioni; la sopra-vivenza, che erigeva nel cuore della vita la piramide del morto; l'*En-sof*, che si ritraeva scatenando le potenze giudiziali; la traccia, che si dava solo nella violenza della sua stessa cancellazione, ecc. Nomi, quasi-nomi che nessun *chi?* o *che cosa?* potrà mai riappropriarsi.

Allora decostruire la sovranità non significherà, in generale, contrapporsi frontalmente al Padre-Dio, assassinare il Padre (il modo migliore, questo per rinsaldarne il potere), ma riconoscere che esso è morto da sempre, o meglio che è impossibile identificarlo, dare una tomba ai suoi resti, che non c'è mai stato in quanto origine se non come ripetizione e fantasma, come il *revenant* che ci ingiunge ogni volta di promettergli giustizia – come questa giustizia stessa, se mai si potesse dire. Sovrano è sempre lo spettro, il sopravvivate, la sopra-vivenza; colui o colei che ci guarda, che ci riguarda, senza essere vista a sua volta⁴⁷. L'onto-teologia pretende di dare un *essere* a questo spettro, presentarlo in carne ed ossa, fare della vita solo la vita, coltivare il sogno o l'incubo di una sua presenza piena, di una redenzione completa dalla violenza. È il sogno di un Regno, e l'esperienza del Peggio.

Riappropriato intorno ad un'essenza, lo spettro diventa infatti completamente presente, essente-super-essente, divinità creatrice e autofondata, onnipotente. In tal senso, la decostruzione della sovranità teologica sarà sempre anche la decostruzione di un modello di soggetto autonomo, autocentrato, capace di decidersi attraverso un atto di autodeterminazione razionale, ecc., un soggetto sovrano, insomma, ricalcato sul paradigma di Dio, del Dio della teologia, naturalmente. Tutta la decostruzione della soggettività moderna, che va da Kierkega-

⁴⁶ SD, p. 379. Qui come altrove "libro" è espressione metaforica che sta per "religione".

⁴⁷ È quello che Derrida chiama "effetto visiera", «l'insegna suprema del potere» (SPE, p. 13). Lo spettro, la giustizia, ci ri-guarda: è così che esercita la sua sovranità sulla nostra intimità, la nostra coscienza, se si vuole. Intesa come sopra-vivenza, la vita è soprana responsabilità e visione di sé, vigilanza; cfr. SOP, p. 29: «Passando da *vita* a *visione*, da *life* a *light*, si può parlare di *sopra-vivenza* come di *sur-visione*. Vedere la vista o la visione o la visibilità, vedere al di là del visibile, non significa solo, nel senso corrente della parola, *avere una visione*, ma *sopra-vedere*, *vedere-sopra-vedere*».

ard a Marx a Nietzsche a Freud ad Heidegger, sino al post-strutturalismo di Ricoeur, Deleuze e Foucault, costituisce già una decostruzione della sovranità, in questo senso. La secolarizzazione del governo divino del mondo ha prodotto l'idea della sovranità statale moderna, monarchica o democratica, e reso dominante il modello di una soggettività libera e responsabile sulla base della propria coscienza, scienza, conoscenza.

Si tratterà allora di decostruire anzitutto questo modello di soggettività, che trova la sua ultima configurazione nella teoria di Schmitt che indica nel "sovrano" proprio colui che può *decidere* sullo stato di *eccezione* politica. Tutto il percorso di Derrida, come si è visto, tende a dimostrare in questo ambito: primo, che ogni decisione, se è veramente tale, ha il suo presupposto non già in una capacità di autodeterminazione razionale, ma in una condizione di insuperabile *indecidibilità*; secondo, che la decisione viene presa *sempre* in uno stato di eccezione, vale a dire senza il supporto di regole, o norme; e terzo, che lo stato di eccezione non è mai determinato *da noi*, ma sempre dall'altro, perché è questo altro. In altre parole, la decisione è sempre una decisione *dell'altro* – ciò che però non annulla affatto la *nostra* responsabilità:

«La decisione non è solo e sempre eccezionale, *fa eccezione di me*. In me. Io decido, mi decido, e sovraneamente, il che vuol dire: l'altro da me, l'altro-me come altro e altro da me, *fa o fai* eccezione dal medesimo [...]. Indubbiamente ribelle alla concezione decisionista della sovranità o dell'eccezione (Schmitt), questa eteronomia non contraddice, essa apre l'autonomia a se stessa, raffigura il battito del suo cuore»⁴⁸.

Il problema della decostruzione perciò non è mai stato quello di impedire o rendere impossibile la decisione arrestandosi all'indecidibilità che riconosce in ogni contrapposizione dialettica; ma, al contrario, quello di individuare e di conferirle i mezzi perché essa possa essere *vera* decisione. Con la sua logica paradossale, la decostruzione cortocircuita e sospende il sapere, a partire dalla presenza a sé della coscienza, fornendo così queste condizioni: non ci sarebbe alcuna decisione *responsabile*, se si sapesse già in anticipo tutto ciò che la scelta comporterà, cioè se ci fosse previsione assoluta. Una decisione di questo genere sarebbe lo svolgimento di un programma garantito da un sapere, la deduzione di alcune conseguenze certe tratte da una o più premesse note, ma non sarebbe una scelta responsabile. Ogni vera decisione, al contrario, è un gesto di follia che avanza nella notte del non-sapere.

Non che si debba rifiutare il sapere, al contrario. Occorre sapere quanto più è possibile, avanzare fino agli estremi bordi della conoscenza personale, ma lì arrestarsi, se deve esserci decisione. O per meglio dire, "decidere" è precisamente il frangersi del sapere e della consapevolezza sul bordo estremo del nostro essere. Ci "decidiamo" non a partire da ciò di cui siamo consapevoli, ma dallo scacco di questa coscienza. La giustizia non opera mai a partire da un concetto, da una norma, da una legge, anche la più santa ("ama il tuo prossimo", rispetta la Torah, ecc.), che ci dica cosa fare in ogni momento: non ci sarebbe responsabilità, infatti, senza rischio né incertezza da *de-cidere*. La decisione, quando c'è, è precisamente ciò che *inventa* (cioè lascia venire) il soggetto della decisione ed anche il *che cosa* della decisione. Ogni deci-

⁴⁸ POL, pp. 87-88.

sione inventa la regola a partire dalla quale opera giustamente. “Giusta” è insomma la decisione che va al di là di qualsiasi ancora conoscitiva, di qualsiasi garanzia di diritto: in tal senso essa è l’esperienza dell’impossibile, di ciò che non è prevedibile o anticipabile.

E tuttavia c’è decisione, c’è evento ed avvenire. L’impossibile è precisamente ciò che accade di continuo e che ha il massimo di *realtà* proprio nel suo essere spettrale. La decostruzione è questo accadere stesso, scelta, decisione continua a partire da un qui/ora sempre contingente e dalla vigilanza continua che, mentre accoglie in sé il massimo sapere, lascia che si sospenda e che si apra al suo altro, all’altro. La decisione è sempre decisione dell’altro in me, cioè di ciò che il sapere (e il potere) non possono mai riappropriarsi totalmente, il resto che sfugge.

«Ed è ancora quello che suggerivo poco fa parlando dell’eteronomia, della legge venuta dall’altro, della responsabilità e della decisione dell’altro – dell’altro in me più grande e più vecchio di me. Questo impossibile, non è ciò che posso inviare indefinitamente: mi si annuncia, si fonde su di me, mi precede e mi sceglie *qui e ora*, in maniera non virtualizzabile, in atto e non in potenza. Mi giunge dall’alto, sottoforma di un’ingiunzione che non aspetta all’orizzonte, che non mi lascia in pace e non mi autorizza a rimandare a più tardi. Quest’urgenza non si lascia idealizzare, non più dell’altro in quanto altro. Quest’impossibile non è dunque un’idea (regolativa) o un ideale (regolativo). È ciò che c’è di più innegabilmente reale. Come l’altro. Come la differenza irriducibile e non riappropriabile dell’altro»⁴⁹.

Condizioni della decisione, pertanto, restano una certa debolezza, la passività, l’ospitalità assoluta, il dono, ecc., cioè esattamente tutto ciò che risultava espulso dal modello di soggettività moderna.

Non c’è decisione autonoma e responsabile (e contrario) senza l’ospitalità preventivamente concessa all’altro. Questa ospitalità incondizionata è dunque il principio di ogni decisione e responsabilità. Non un’etica tra le altre, ma la condizione di ogni etica. È qui che passa il discrimine tra una critica postmoderna alla secolarizzazione della sovranità teologico-politica, con il suo invito alla tolleranza o al riconoscimento del relativismo etico-culturale, e la decostruzione. In effetti, tanto il relativismo quanto la tolleranza sono atteggiamenti possibili solo sullo sfondo di una cultura che ha assolutizzato il diritto alla difesa della propria identità. La tolleranza, soprattutto, apparterebbe fin nel nome all’assiomatica auto-immunitaria che iscrive un limite all’ospitalità *concessa* all’altro. Insomma, benché solo in negativo, si avrebbe a che fare qui con una soggettività che si presuppone ancora padrona di sé e delle sue prerogative, e dalla quale non ci si sarebbe mai veramente separati⁵⁰.

Radicalizzando ulteriormente, si tratterebbe di decostruire tutte le forme di una soggettività “capace” (*capable*), per forzare un’espressione di Ricoeur, cioè di un essere in grado

⁴⁹ G. Borradori (2003), p. 144.

⁵⁰ A riprova che una decostruzione del cristianesimo non farebbe che riaffermarne i privilegi. Sui *distin- guo* di Derrida verso posizioni apparentemente vicine alla decostruzione, cfr. GUS, p. 57: «Se fossi più forte dell’altro, o di ciò che avviene, nulla mi potrebbe avvenire. Ci vuole una debolezza, che non necessariamente è fiacchezza, imbecillità, deficienza o malattia, infermità. Ovvio che per dire questo tipo di debolezza bisognerebbe acuirne la semantica; ma un limite deve esserci, e l’apertura è un limite. Questa affermazione di debolezza è incondizionata; quindi non è né relativista né tollerante».

di raccogliersi intorno a se stesso, di tenersi saldo a sé nel raccoglimento sovrano e riappropriante di sé; di una soggettività *autentica*, capace (letteralmente) di “farsi da sé”, di non dipendere da altri, di avere in se stessa la propria origine, di garantire da sé il posto che occupa. Derrida usa il termine “ipseità”, per indicare questo tipo di soggettività autentica:

«Il concetto di sovranità implicherà sempre la possibilità di questa posizionalità, di questa tesi, di questa tesi di sé, di questa autoposizione di chi pone o si pone come ipse, lo stesso, se stesso»⁵¹.

L'ipseità designa così la struttura minimale di una sovranità che dice il rimando circolare e dialettico tra la soggettività e la possibilità, tra l'identità e il potere, tra il nome e la proprietà, che dice insomma l'autenticità dell'autentico espressa nel *nome proprio*:

«Il potere dominante è quello che giunge ad imporre, e quindi a legittimare, se non a legalizzare (perché ne va sempre del diritto), su una scena nazionale o mondiale, in una data situazione, l'appellativo e quindi l'interpretazione che gli conviene»⁵².

Sovrano è colui che può darsi il proprio nome, imporlo, dare la legge, dare se stesso e il proprio nome come legge. In un senso minimale e stretto la sovranità è sempre il momento di una *dittatura* (anche quando non si vive sotto un regime totalitario), perché essa è sempre legata al potere di esprimersi, di dire e di dirsi, di nominarsi, sotto la forma del dettato, della prescrizione, dell'ordine o del *diktat*⁵³. La legge appartiene al sovrano, ma egli non vi è sottoposto: come la bestia, come la morte, come Dio, ne è assolto, sciolto (*ab-soluto*). Sovranità è il luogo di questa irresponsabilità, di questa non-risposta di colui che, tuttavia impone il suo nome come legge, colui di cui basta dire “ipse”, e che tutti invocano:

«Il maestro [maître] (e ciò che si dice del maestro si può facilmente dire del primo di tutti, del principe, del sovrano), il maestro è colui che dice, che può dire e che può dire”egli stesso”, lo stesso, “io stesso”»⁵⁴.

Ogni potere è dato, ricevuto, agito, sempre nel nome-di qualcuno o qualcosa, che è sovrano sopra tutti gli altri e basta se stesso. Soprattutto nel nome del Padre, essendo il padre la figura intorno alla quale si raccoglie il carattere androcentrato della sovranità, lo schema familiare e gerarchico che ne sta alla base. Ritroviamo qui allacciate intorno al nome tutte quelle dimensioni genealogiche, legittimiste, fallocentriche, ecc., che abbiamo via via imparato a riconoscere e a decifrare come attributi del potere sovrano.

Occorre riconoscere allora che il potere dell'ipse, tutta la forza della sovranità, riposa sul nome proprio, il nome imposto, sulla possibilità di nominarsi. Tutto il discorso sulla sovranità e sulla sua decostruzione, torna allora a quello sulla nomina e sul linguaggio, come alla sua condizione di possibilità. Torna alla scrittura come alla sua origine, ma un'origine che inizia per l'appunto già con una ripetizione ed una espropriazione.

⁵¹ BS, p. 98.

⁵² G. Borradori (2003), p. 113.

⁵³ BS, p. 98.

⁵⁴ *Ibidem*.

La sovranità teologica è il desiderio del nome unico, dell'unico nome capace di dire l'essere, di dominare la vita, di porla al riparo. È il desiderio di un nome interamente *proprio* – della proprietà medesima, in fondo, e di tutto ciò che si rinsalda analiticamente in essa: identità, essenza, autenticità, autonomia, autodeterminazione, decisione, ecc. Abbiamo chiamato “Dio” tutto ciò, intendendo con questo termine il Dio dell'onto-teologia, il referente ultimo di tutti i significanti e di tutta la significazione, ciò che dal suo posto immobile tutto comanda con i suoi forzamenti di traduzione. Ma ben presto abbiamo dovuto ammettere che non sappiamo di che cosa parliamo quando diciamo “Dio”: se di Dio, del suo nome, del nome in generale, del nome proprio, del nome della confusione (*Babel*), ecc. Proprio come accadeva nella *performance* babelica.

Nel racconto biblico, infatti, Dio distrugge la torre per impedire ai figli di Sem “di farsi un nome”, cioè di assicurarsi da sé stessi una genealogia unica e universale, espressa in una lingua universale; così facendo disperde la filiazione genealogica, interrompe la discendenza imponendo il suo nome di padre (nel racconto è detto che “YHWH” cala sulla torre, come se si trattasse del Nome anziché di Dio stesso): «Poi dissemina la stirpe di Sem, e la disseminazione è in questo caso decostruzione»⁵⁵. Donando il proprio nome agli uomini, lasciando che essi lo conoscano, lo pronuncino, Dio lo iscrive nella possibilità di essere ripetuto, iscritto e quindi alterato e confuso (*Babel* significa in ebraico sia “nome paterno” che “confusione”): il nome di Dio, donato agli uomini, già si divide all'origine, nella confusione tra nome proprio e nome comune, ecc. Non appena Dio pronuncia il suo nome:

«ecco che la traduzione diventa necessaria e impossibile come effetto di una lotta per appropriarsi del nome [...]. E il nome proprio di Dio (dato da Dio) già si divide nella lingua, quanto basta per significare anche, confusamente, “confusione”. E la guerra che dichiara già all'inizio ha cominciato ad infuriare all'interno del suo nome diviso, bifido, ambivalente, polisemico: *Dio decostruisce*. Lui stesso»⁵⁶.

Dio, il nome di Dio e la sovranità che reca, si decostruiscono da soli, sono ciò che decostruisce, che innesca la decostruzione generale. È Dio stesso a decostruire la sovranità teologica, a partire da un altro principio che potremmo chiamare sovranità divina (la giustizia). In virtù di questo, il nome proprio appartiene e non-appartiene al linguaggio, è il traducibile-intraducibile, il performativo-denotativo, ecc. Specchio, doppio specchio, *mise en abyme* di ogni referenza, crollo e desertificazione del linguaggio.

Dio è il nome di ciò che decostruisce, il nome di questo deserto. Ma Dio *chi*? ecco, il punto. Dio, o il suo nome? Ci sarà sempre il rischio del fraintendimento ad utilizzare questa paleonimia, che resta tuttavia ineliminabile. Dio sarebbe il nome di ciò che espropria il nome proprio del suo proprio, e lo lascia in cenere, diroccato, ossessionato dallo spettro dell'altro (cui ha dovuto fare violenza per costituirsi nella sua proprietà).

⁵⁵ Ps, p. 229.

⁵⁶ Ivi, p. 230.

«Certamente, il “Dio sconosciuto” [...], il Dio misconosciuto o non riconosciuto di cui parliamo non dice niente: di lui non resta detto niente che tenga... [...] Salvo il nome che non nomina niente che tenga, neppure una divinità [...], niente di cui il sottrarsi non porti via la frase, ogni frase che tenta di misurarsi con lui. “Dio” “è” il nome di questo crollo senza fondo, di questa desertificazione senza fine del linguaggio. Ma la traccia di quest’operazione negativa si iscrive *in e su e come l’evento* (ciò che *viene*, ciò che *c’è* e che è sempre singolare, ciò che trova in questa chenosi la condizione più decisiva della sua venuta o del suo sorgere). *C’è* quest’evento, che resta, persino se questa resistenza non è più sostanziale, più essenziale che questo Dio, più ontologicamente determinabile che questo nome di Dio di cui si è detto che non nomina niente che sia, né questo né quello. È persino detto di lui che non è ciò che *c’è* nel senso di *es gibt*: non è ciò che dà; è al di là di tutti i doni»⁵⁷.

Dio è il nome di questa espropriazione (*ex-appropriation*) generale, lui stesso espropriato d’ogni cosa o attributo, primo fra tutti l’essere o l’esistenza. È questo ritirarsi continuo della referenza, questo arretrare o scivolare via di ciò che si crede ormai di aver preso, di cui si crede di aver finalmente indovinato il nome. Ma è grazie a questa spoliatura continua che l’altro, un altro qualsiasi, può venire, presentarsi attraverso il suo idioma, dire il suo nome, per quanto già in cenere. “Creazione” vuol dire forse proprio questo, produzione espropriante⁵⁸.

«La spoliatura deve restare all’opera (dunque rinunciare all’opera) affinché l’altro (amato) resti l’altro. L’altro è Dio o non importa chi, precisamente, una singolarità qualsiasi, dal momento che ogni altro è ogni altro. Poiché il più difficile, cioè l’impossibile, abita là: laddove l’altro perde il suo nome o può cambiarlo, per divenire non importa quale altro»⁵⁹.

Impossibile è l’avvenire. Quello, per esempio, di un’esistenza che non può assicurarsi, né salvarsi completamente in nessuna proprietà, fosse anche solo quella del proprio nome, ma nello stesso tempo neanche essere cancellata completamente, come tentò di fare il Peggio negli archivi di Auschwitz⁶⁰. Impossibile è la giustizia. Quella, per esempio, che riconosce *in ogni altro* il tutt’Altro che Lévinas pretendeva ancora di assegnare come un limite della proprietà (seppur negativo) a Dio. Impossibile è la decostruzione. Quella, per esempio, che si sarà avvicinata ad ogni testo d’autore non per fagocitarlo, ma scagliandolo nel brucia-tutto che avrà divorato ogni opposizione per lasciar avanzare, in quel nome, l’evento dell’altro.

È quel che avviene, per esempio, in *Nome di Benjamin*. In esso Derrida analizza il saggio di Benjamin *Per la critica della violenza*, mostrando come le opposizioni del linguaggio rappresentativo si consumino scagliando un termine contro l’altro, annientando ogni tesi, ogni contenuto (teorico, filosofico, persino semantico) del testo, sino a produrre l’evento “Walter Benjamin”, cioè sino a trasformare il testo in un idioma singolare, espressivo, in una firma che

⁵⁷ SN, p. 149. Non sarà inutile segnalare come anche per la tradizione cabbalistica il Nome di Dio costituisca il motore del linguaggio. Per Abulafia, inoltre, proprio come per Derrida, siccome tutte le lingue provengono dalla corruzione della lingua sacra originaria, ognuna di esse ha nel Nome di Dio il suo “fuoco”, cosa che permette oltre la traduzione, anche l’applicazione universale della logica superiore cabbalistica. Cfr. G. Scholem (1998), pp. 83-84.

⁵⁸ SN, p. 165.

⁵⁹ Ivi, p. 166.

⁶⁰ È noto che per poter sterminare gli ebrei, i nazisti furono obbligati a tenere registri assai precisi su nomi e generalità; sulla paradossalità di questa situazione, cfr. FL, p. 139.

espone solo la singolarità del suo “autore”, il suo nome espropriato⁶¹. Il testo infatti, dopo aver proposto alcune distinzioni (violenza fondatrice/violenza conservatrice, violenza mitica/violenza divina, ecc.), tutte regolarmente decostruite, termina con una frase che nomina il nome, il sigillo e la violenza sovrana, *die waltende*, quasi un altro nome dell'autore stesso (Walter = *walten* = violenza, potere)⁶². Attraverso l'uso di questa “logica superiore”, Derrida vuol mostrare come sotto ogni firma, sotto ogni nome presunto proprio, sia possibile leggere sempre il nome dell'altro, del tutt'altro, di Dio. E come questa sia sempre la legge di ogni testo cosiddetto di decostruzione. Chi firma veramente quando qualcuno viene, qualcosa av-viene, si presenta, c'è avvenire?

«È Dio, il Tutt'Altro, come sempre. La violenza divina avrà preceduto ma anche dato tutti i nomi. Dio è il nome di questa violenza pura – e giusta per essenza: non ce ne sono altre, non ce n'è alcuna prima di essa, e davanti alla quale debba giustificarsi. Autorità, giustizia, potere e violenza sono tutt'uno in lui»⁶³.

Dio è il rispetto infinito per la singolarità dell'altro – la giustizia, la sovrana (*die waltende*). Dio si chiama, si nomina attraverso il mio nome quando io sono giusto, decostruisco le opposizioni dialettiche che impediscono il venire dell'altro, l'avvenire *tout court*, in tal modo presentandomi, dicendo all'altro “eccomi!”, cioè “vieni!”. In ogni decostruzione, pertanto:

«firma sempre l'altro, il tutt'altro, e ogni altro è tutt'altro. È ciò che chiamiamo Dio, no, ciò che si chiama Dio quando necessariamente firma al mio posto, anche quando credo di nominarlo. Dio è il nome di questa metonimia assoluta, ciò che essa nomina spostando i nomi, la sostituzione e ciò che si sostituisce in questa sostituzione»⁶⁴.

«*Tout autre est tout autre*»: ogni altro è tutt'altro, tutt'altro è tutt'altro, ogni altro è ogni altro. Formula dell'espropriazione generale, della irriducibile sinonimia tra tutti i nomi, e della sostituibilità tra ciò che i nomi nominano; legge della metonimia assoluta che universalizza il singolare, lo rende sostituibile proprio nel momento in cui lo singolarizza attraverso il nome; principio dell'eterologia assoluta che struttura la soggettività, e per la quale ognuno diventa singolarmente ciò che è solo là dove l'alterità di un tutt'altro l'avrà preventivamente attraver-

⁶¹ Cfr. ivi, p. 113: «Questo discorso, egli vorrebbe fondarlo o conservarlo, ma puramente e semplicemente non può né fondarlo né conservarlo. Tutt'al più può firmarlo come un evento spettrale. Testo e firma sono spettri. E Benjamin lo sa, tant'è che l'evento del testo *Zur Kritik der Gewalt* consiste in questa strana *esposizione*: una dimostrazione distrugge sotto i vostri occhi le distinzioni che propone. Essa esibisce e archivia il movimento stesso della propria implosione, lasciando sussistere ciò che si chiama un testo, il fantasma di un testo che, a sua volta in rovina [...] resta là, fino a un certo punto, per un certo tempo, leggibile e illeggibile, come la distruzione esemplare che ci avverte del destino di ogni testo e di ogni firma [...]. Il testo non sfugge alla legge che enuncia. Si distrugge e si contamina, diviene lo spettro di se stesso». Notare la somiglianza tra il movimento di implosione e lo *tsimtsum*.

⁶² Il testo di Benjamin termina così: «La violenza divina, che è insegna e sigillo, mai strumento di sacra esecuzione, può essere chiamata sovrana (*die waltende heissen*)». Un altro esempio di decostruzione di quanto il nome proprio vorrebbe appropriarsi, si trova in *In questo medesimo momento in quest'opera eccomi*, dove al colmo dell'analisi dell'opera di Lévinas, è questa volta il suo nome a lasciare intravedere nel suo fondo inappropriabile il nome di Dio (*'El* = E. L. = Emmanuel Lévinas), cioè il nome di quell'Altro che la sua opera cerca di dire senza riuscirci.

⁶³ Ivi, p. 134. Nella Bibbia, come è noto, è Dio a dare i nomi a tutte le cose, tranne all'uomo, che conserva così il privilegio di testimoniare della potenza di Dio, dando i nomi ai suoi simili. Motivo questo ampiamente ripreso nella Cabbala.

⁶⁴ Ivi, p. 135.

sato, dischiudendolo alla propria interiorità⁶⁵. All'origine dell'io c'è la risposta alla chiamata dell'altro; risposta segreta alla chiamata segreta. All'origine dell'io c'è (il) segreto, il segreto del nome o il nome segreto.

Ecco il sovrano, la sovranità. È questa stessa razionalità universale, la "logica superiore e interiore" di Abulafia, la decostruzione, la scrittura intesa come iterazione originaria, la supplementarietà macchinale che produce tutti i nomi e i sostituti dei nomi, che dà tutti i nomi e che li scambia tra loro, rovinando ogni ipseità che si presume tale:

«Sovrana è la potenza violenta di questa denominazione originaria. Privilegio assoluto, prerogativa infinita. [...] La predenominazione di Dio, ecco la giustizia nella sua potenza infinita. Essa comincia e finisce con la firma. Con la più singolare, con la più improbabile delle firme, quella sovrana. Con la più segreta anche: sovrana vuol dire, per chi sa leggere, segreta. *Vuol dire*, vale a dire (*heisst*) chiama, invita, nomina, indirizza, si indirizza»⁶⁶.

Sovrana è la potenza infinita della giustizia, di ciò che chiama l'altro a venire, e lo chiama in segreto, parlando senza dire niente, come la voce cui rispondeva Abramo.

Espropriando il nome del suo proprio, questa predenominazione originaria rende impossibile l'esperienza completa della sovranità teologica, della sovranità ipsocratica – la decostruisce continuamente. È lo spettro che la ossessiona dal didentro ma anche da un di fuori assoluto, e con il quale essa è sempre "occupata", senza sapere più se è essa ad ospitare o ad essere ospitata, se agisce o patisce, se insegue o è inseguita, ecc. Resta in cenere e diroccata nel momento stesso in cui pretende ergersi per comandare illimitatamente. Il sigillo di ciò che chiamiamo Dio, che si chiama Dio in noi, che ci chiama Dio quando rispondiamo in segreto all'appello dell'altro, l'avrà già marcata e divisa all'origine.

3. *Esther, la sovrana*

Come rientra questo discorso sul linguaggio, Dio e il suo nome, nel concetto e nell'esperienza politica di ciò che Derrida ha chiamato "democrazia a venire"? Che cosa significa tutto ciò in termini più direttamente politici?

Anzitutto questo, che la sovranità non è un concetto (interamente) politico⁶⁷. La dimensione politica non basta da sola a contenere né il concetto né l'esperienza della sovranità. D'altra parte, il senso della decostruzione delle teorie di Schmitt era proprio quello di dimo-

⁶⁵ Cfr. DM, pp. 110-111: «se Dio è il tutt'altro, la figura o il nome del tutt'altro, *ogni altro è tutt'altro* [*tout autre est tout autre*]. Ciascun altro, ogni altro [*tout autre*] è infinitamente altro nella sua singolarità assoluta, inaccessibile, solitaria, trascendente, non presente, non manifesta originariamente al mio *ego* [...], quello che si dice del rapporto di Abramo con Dio si dice del mio rapporto senza rapporto con *ogni altro come tutt'altro*, in particolare con il mio prossimo o con i miei che mi sono tanto inaccessibili quanto Iahvé. Ogni altro [*tout autre*] (nel senso di ciascun altro) è tutt'altro [*tout autre*] (assolutamente altro)».

⁶⁶ FL, p. 135.

⁶⁷ Cfr. STC, p. 66: «la democrazia cerca il suo luogo sulla frontiera instabile e introvabile tra il diritto e la giustizia, cioè anche tra il politico e l'ultrapolitico. È per questo che, ancora una volta, non è sicuro il fatto che "democrazia" sia un concetto del tutto politico».

strare che l'ambito del politico (come qualsiasi altro) non è totalmente delimitabile, e che ciò che ne sfoca i margini è quanto si è chiamato il messianico, la giustizia, la religiosità; non la religione, e neanche il teologico, che invece come si è visto strutturano l'idea e la pratica di una sovranità essenzializzata, autofondata, gerarchica e monolitica, teologico-politica. L'idea schmittiana di un politico circoscritto dal rapporto amico/nemico costituisce la quintessenza di un pensiero, ontologico e dialettico, che è *polemico* per essenza, come ha visto bene Lévinas, e che pertanto non può che portare inscritto nel suo progetto l'olismo politico, l'idea di un regno salvifico già presente o teleologicamente raggiungibile. La sovranità della giustizia (o la giustizia come sovranità), induce pertanto una radicale spoliticizzazione, una scossa nel concetto di politico capace di aprirlo all'avvenire, al suo avvenire, non solo verso un'altra politica, ma in direzione di un *altrimenti* della politica di cui ogni agire pratico futuro non potrà non tener conto.

Tutto ciò significa, in secondo luogo, che la sovranità non è nemmeno un concetto o un'idea, ma l'esperienza di un agire giusto che, per definizione, non può avere alcuna definizione, essendo invece ciò che permette, nel suo ritrarsi obliquo, ogni definizione e identità. Condizione indispensabile, questa, perché la giustizia non si riduca completamente al diritto, la decostruzione alla filosofia, la religiosità alla religione, l'ebraismo al cristianesimo, la sovranità ad un Regno. Pur trovandosi però ad averne sempre a che fare. È la legge della contaminazione originaria. Se la giustizia non vuol restare un'utopia deve negoziare la sua sovranità proprio con ciò che maggiormente la minaccia: diritto, politica, istituzioni, religione, filosofia, ecc. Deve negoziare cioè di volta in volta, strategicamente, la presa in conto di singolarità irriducibili, con la norma generale che ne minaccia sempre l'unicità. Ciò significa che la spoliticizzazione, la desertificazione dei rapporti intersoggettivi, darà luogo sempre anche ad una ripoliticizzazione continua ma mai completa, sempre disarticolata e forata da un'esigenza *più che politica*.

Tradotte in altri termini, queste due esigenze altrettanto imperative convergono in modo conflittuale intorno alla possibilità stessa della *democrazia*, di un'istituzione cioè che dev'essere capace di garantire la necessaria uguaglianza di tutti senza tradire la salvaguardia della singolarità di ognuno; un'istituzione che deve tenere nel massimo conto queste singolarità senza rinunciare alla potenza del numero e del calcolo (di una sussunzione giuridica, per esempio, o di una maggioranza politica). È nell'ellissi di questa doppia esigenza, iperbolica, che si gioca la *chance* di una politicizzazione a venire⁶⁸. Non "futura", come se fosse ancora la conseguenza di scelte politiche presenti o lo svolgimento di un programma filosofico-politico; ma strutturalmente a venire, travagliata da un rilancio messianico insopprimibile e irriducibile alle condizioni presenti, sulle quali tuttavia eserciterà sempre la sua sovranità.

⁶⁸ Cfr. G. Borradori (2003), p. 129: «Ecco cosa intendo per "democrazia a venire" [...] la promessa dell'impossibile che esiste – che rischia e deve rischiare di pervertirsi in una minaccia. [...] Questo impossibile è tale per l'aporia del *demos*: singolarità incalcolabili e, insieme, universalità del calcolo razionale».

«Poiché la democrazia resta a venire, è lì la sua essenza fintanto che resta: non solo resterà indefinitamente perfettibile e dunque sempre insufficiente e futura, ma, appartenendo al tempo della promessa, resterà sempre, in ciascuno dei suoi tempi futuri, a venire: anche quando c'è democrazia, questa non esiste mai, non è mai presente, resta il tema di un concetto non presentabile»⁶⁹.

È in nome di quanto nell'idea e nella pratica attuale di democrazia resta impensato, rimosso, misconosciuto, che occorre prendere le mosse. È in nome di questa democrazia a venire, che avanza la decostruzione del concetto di sovranità largamente dominante e nella cui eredità si ritrovano immancabilmente la legge della nascita e dell'autoctonia, l'uguaglianza civica fondata sull'uguaglianza di nascita che produce lo schema di potere androcentrato di cui si è detto. Il problema della democrazia, allora, resta quello di pensare una uguaglianza e un'amicizia che non siano più fondate sul concetto di "fraternità", o che incomincino con la sua snaturalizzazione; un'alterità senza differenza gerarchica capace di produrre una *vera* universalizzazione delle singolarità "fondata" su una razionalità *veramente* universale, «poiché io sono per un'aristocrazia senza distinzione, quindi senza volgarità»⁷⁰.

Tutto il discorso sul politico, la sovranità e la democrazia, viene così ricondotto all'esperienza della "logica superiore" della decostruzione, alla religiosità che quest'ultima incarna, alla pratica di una religione finalmente universale⁷¹: l'ebraismo come fede nell'avvenire e avvenire della fede, l'ebraismo sempre in decostruzione, sempre già qualcosa d'altro che semplice ebraismo, chiusura identitaria, religione identificabile. Questo ebraismo è piuttosto il movimento di quella desertificazione ed espropriazione generali che abbiamo visto all'opera nel linguaggio grazie al ritrarsi continuo di Dio, all'*ateologizzazione* radicale della sovranità che è condizione di ogni promessa, fede e religione.

«Là dove questo fondamento fonda sprofondando, dove si sottrae sotto il suolo di ciò che fonda, nell'istante in cui si perde nel deserto, perdendo anche la traccia di sé e la memoria di un segreto, la "religione" non può che cominciare e ri-cominciare, quasi automaticamente, meccanicamente, macchinalmente, *spontaneamente*. [...] Senza questo deserto nel deserto, non ci sarebbe atto di fede, né promessa, né avvenire, né attesa senza attesa della morte e dell'altro, né rapporto con la singolarità dell'altro. L'opportunità di questo deserto nel deserto [...] è che, nello sradicare la tradizione che la reca, nell'ateologizzarla, questa astrazione liberi, senza disconoscere la fede, una razionalità universale e la democrazia politica che ne è indissociabile»⁷².

In altre parole, la possibilità di rapporti umani improntati alla giustizia, di istituzioni politiche, giuridiche, sociali *giuste*, capaci cioè di coniugare il rispetto della singolarità con le esigenze pratiche della calcolabilità e dell'uguaglianza astratta, ecc., non dipende da un'analisi filosofica delle situazioni pratiche che ostacolano tutto ciò, ma costituisce l'effetto non-voluto ed impossibile della religiosità universale che abita l'ebraismo come il suo stesso avvenire, e che è la

⁶⁹ POL, p. 361.

⁷⁰ CIR, p. 64.

⁷¹ Cfr. FS, pp. 15-16: «Come pensare allora – nei limiti della semplice ragione – una religione che, senza ridiventare "religione naturale", sia oggi effettivamente universale? E che perciò non si limiti al paradigma cristiano, e nemmeno abramico? Quale potrà essere il progetto di un simile "libro"?».

⁷² Ivi, p. 21.

decostruzione medesima. Si tratta di un'esperienza di religiosità profetica che chiama a venire il Dio su cui essa stessa è fondata come sopra un fondamento sprofondante, sempre manchevole, né presente né assente. Un Dio che non c'è, dunque, ma che forse viene, che è l'avvenire stesso come *chance*, l'esperienza dell'impossibile. Riflettendo sulla ormai celebre affermazione heideggeriana "ormai, solo un dio ci può salvare", rilasciata in una delle ultime interviste del filosofo tedesco allo «*Spiegel*», Derrida fa delle osservazioni ironiche e divertite, ma cariche di significato:

«Come si può negare che l'espressione "dio a venire" potrebbe davvero funzionare come ultima forma di sovranità, in grado di conciliare la giustizia assoluta con la legge assoluta, e quindi, come è nel caso di tutte le sovranità e di tutte le leggi, entrambe con la forza assoluta, con una forza salvifica assoluta? L'istituzione improbabile che ho appena citato potrà sempre essere chiamata "dio a venire" riferendosi a una "fede nella possibilità dell'impossibile". Questa "fede" non è estranea a quella struttura universale che in un'altra sede ho chiamato la "messianicità senza messianismo". Non c'è dubbio che questa interpretazione fantasiosa avrebbe choccato Heidegger, perché questo non è certamente quello che intendeva lui. E Heidegger avrebbe visto (sbagliando, a mio parere) l'ironia del mio discorso come sintomatica di tutto quello che ha denunciato con le categorie del giuridico e del tecnologico, ovvero dello "stato tecnologico" [...]. Va da sé che nulla assomigli "allo stato tecnologico assoluto" meno di quello che io ho in mente quando parlo di *fede, messianicità, democrazia a venire*, la promessa non mantenibile di *un'istituzione internazionale giusta*, ovvero un'istituzione che sia forte della sua giustizia, *un sovrano senza sovranità*, e così via»⁷³.

Un sovrano senza sovranità, una decostruzione della sovranità, la sovranità (di Dio) come decostruzione della sovranità (teologica), la decostruzione come sovranità.

Le condizioni pratiche di questa sovranità sono le stesse di cui vive la decostruzione, e che abbiamo già incontrato sul nostro percorso. Anzitutto, una certa *passività* della decisione, più passiva della passività stessa, una passività che turba persino l'opposizione tra l'attivo e il passivo, ma che sola permette di corrispondere alla venuta dell'evento, alla venuta dell'altro che è *chi* in me decide o mi decide, aprendomi così alla mia responsabilità. Questa passività è anche l'esperienza di una certa *debolezza*, di tutto quanto, si ricorderà, non si oppone nemmeno, perché vede nella certezza della forma oppositiva l'ostacolo maggiore al venire della novità, dell'imprevedibile. Ragion per cui se «il diritto è dialettico, la giustizia non è dialettica, la giustizia è debole»⁷⁴: la sua sovranità *obbliga* senza costringere, ma con una forza più efficace di qualsiasi potere coercitivo, perché sollecita in noi la risposta responsabile alla chiamata dell'altro, ci impone e ci piega ad un'ospitalità incondizionata verso l'arrivante, esponendoci alla *chance* di un avvenire imprevedibile. Questa ospitalità obbliga a riconoscerci già accolti e ricevuti, spossessati di un luogo proprio, di ogni *proprietà*, nell'istante stesso in cui ci disponiamo alla apertura assoluta. Essa rovina ogni presso-di-sé, ogni padronanza (*maîtrise*) a partire dalla quale si esercita di solito ogni dovere di ospitalità e di accoglienza dell'altro (secondo norme, convenienze, limitazioni di vario genere atte a salvaguardare il proprio), facendo

⁷³ G. Borradori (2003), p. nota 14.

⁷⁴ GUS, p. 30.

invece dipendere dalla sua pretesa incondizionata ed impossibile ogni possibile idea di proprietà e identità.

Ne viene che un'altra condizione della democrazia a venire è l'assunzione di questa radicale *improprietà* generale che l'avrà fin da subito portata al di là di qualsiasi idea, anche regolativa (nella misura in cui questa resta ancora nell'ordine del *possibile*, per quanto rinviato all'infinito). Come la decostruzione, essa sarà sempre più avanzata rispetto ad ogni concetto o teoria politica che cerca di circoscriverla e determinarla, di conferirle un'essenza presentabile, perché non è lo svolgimento di un programma politico, ma l'accadere di ciò che apre la politica al suo al di là. Effettivamente "democrazia a venire" non descrive niente di prevedibile o di anticipabile tramite un'idea, essa resta piuttosto il nome dell'a-venire della politica. Nome inadeguato a ciò che nomina, perché ogni vera democrazia resterà sempre eccedente tanto a se stessa quanto al proprio nome, sempre in de-costruzione, in un restauro interminabile di tutte le istituzioni, norme, configurazioni sociali che avrà suscitato⁷⁵. Una veglia. In verità, un altro nome dell'innominabile che produce e dà tutti i nomi.

Ma in tal senso questa democrazia non potrà consistere in nulla che sia, in qualcosa di ontologicamente determinabile, una sovranità statale (nazionale o meno), una religione determinata o una comunità particolare⁷⁶. Essa non si essenzializza in nessun tipo di forma sociale, appartenenza o legame. Essa è piuttosto l'esperienza di quel certo s-legame (scrupolo, rispetto, attenzione, pudore, ecc.) che rende possibile ogni altro legame specifico, ogni comunità determinata o religione positiva, capace di collegare delle pure singolarità prima di ogni determinazione socio-politica, e prima persino di ogni intersoggettività (ancora troppo ontologica). Sarebbe come la condizione del legame ridotta alla sua determinazione semantica minimale, il "trattenersi" reciproco che nasce dalla religiosità della vita, che nasce dalla vita come religiosità. Legame fiduciario che precede ogni fede o promessa specifiche. Legame segreto, anche, perché collega senza fondere in unità ciò che non si può condividere.

Con il *segreto* tocchiamo un altro importante requisito dell'esperienza ultrapolitica della democrazia a venire. Perché ci sia condivisione, comunicazione anche, tematizzazione, è necessario che ci sia del non-tematizzabile, del non-oggettivabile, del non-condivisibile. Qualcosa che resista radicalmente alla luce della fenomenicità, che vi sia irriducibilmente sciolto (*ab-*

⁷⁵ Cfr. STC, p. 131: «La democrazia è l'unico sistema, l'unico paradigma costituzionale nel quale, di principio, si ha o ci si prende il diritto di criticare tutto pubblicamente, compresa l'idea di democrazia, il suo concetto, la sua storia e il suo nome. Compresa l'idea del paradigma costituzionale e l'autorità assoluta del diritto. È dunque l'unico sistema che sia universalizzabile, e da qui provengono la sua possibilità e la sua fragilità».

⁷⁶ Derrida ha più volte denunciato la sua diffidenza verso il concetto di "comunità", per i significati di armonia, accordo e consenso che veicola. Ma ha contestata l'utilità persino di quelle comunità paradossali fondate sulla negatività degli attributi, come la comunità "inoperosa" di Nancy o la comunità "inconfessabile" di Blanchot, la "comunità dei separati" à la Nietzsche o quella "della morte" di Bataille. Come abbiamo già visto ciò che lo indispette in queste esperienze è la configurazione familiare e fraternalistica, dunque cristiana, sulla quale restano inevitabilmente fondate. Cfr. POL, p. 352: «perciò, se ci fosse mai una politica di questa *aimance*, non passerebbe più attraverso i motivi della comunità, dell'appartenenza o della condivisione, con qualunque segno li si qualifichi. Affermati, negati o neutralizzati, questi valori "comunitaristi" o "comunalisti" rischiano sempre di far ritornare un fratello».

solutum). «Se c'è dell'assoluto, è segreto»⁷⁷. Questo segreto non è il contenuto di alcuna interiorità privata che si tratterebbe di confessare, di denunciare; se ne può sempre parlare senza tema di svelarlo, perché è ciò che si sottrae al regime dello s-velamento, della verità e della custodia. Ma non è neanche il contenuto di qualche cosa di mistico o di iniziatico, di esoterico, intorno a cui riunire delle individualità disperse. È un segreto senza contenuto, se non la richiesta stessa del segreto, la richiesta di un rapporto di esclusività assoluta tra due singolarità, il cui paradigma resta quello tra Abramo e YHWH. Alleanza e amore folle, richiesta smisurata, rapporto di esclusività assoluta tra chi chiama e chi risponde “eccomi!”.

Ci troviamo ancora di fronte ad un *double bind*, quello che Derrida tematizza nell'analisi della *condizione testimoniale*. L'esperienza del segreto, per quanto contraddittoria possa sembrare, è sempre un'esperienza testimoniale, perché non consiste tanto nel far conoscere un segreto quanto nel chiedere l'impegno di serbarlo; esso perciò richiede sempre un patto, un'alleanza e la fiducia che vi è implicita. D'altra parte, ogni testimonianza richiede anche sempre un momento di pubblicità, di esternazione di ciò di cui si è stati testimoni, dunque di ripetibilità: essere testimoni di un segreto, allora, significherebbe rendere pubblico e comunicare proprio ciò che non può essere svelato, ciò di cui non possiamo testimoniare. In altre parole, ogni testimonianza fa convivere due esigenze iperboliche, quella di una singolarità assoluta e insostituibile, e quella di una sua sostituibilità di principio nell'esposizione pubblica di ciò che sa: «Il singolare deve essere universalizzabile: è la condizione testimoniale»⁷⁸. Ne viene, inevitabilmente, che si testimonia sempre dell'impossibilità di testimoniare, cioè che c'è segreto, sempre. Un segreto che si ritira progressivamente rispetto a qualsiasi tentativo di conoscenza e di illuminazione, di luce teoretica.

Se *tout autre est tout autre* si deve poter dire di chiunque ciò che si dice di YHWH nella sua richiesta ad Abramo: l'altro, un altro qualsiasi, deve restare segreto, nascosto, trascendente, geloso dell'amore e della richiesta, dell'ordine che dà. Il segreto è il segreto della singolarità insostituibile, la mia o quella di un altro. Questa singolarità si dà, si costituisce nel segreto, nella possibilità di mantenere un segreto: solo in tal modo essa è ogni altra, il tutt'altro, Dio.

«Bisogna smetterla di pensare a Dio come a qualcuno lassù in alto, qualcuno di trascendente e in più [...] capace, meglio di qualsiasi satellite che orbita nello spazio, di vedere tutto nel più segreto dei luoghi più interiori. Forse, seguendo l'ingiunzione giudeo-cristiano-islamica ma anche rischiando di rivolgerla contro questa tradizione, bisogna pensare Dio e il nome di Dio senza questa rappresentazione o questa stereotipia idolatrica. E dire allora: Dio è il nome di questa possibilità per me di mantenere un segreto che è visibile all'interno ma non all'esterno [...]. Dal momento che ho in me, *grazie alla parola invisibile come tale*, un testimone che gli altri non vedono, e che dunque è *allo stesso tempo altro da me e più intimo con me di me stesso*, dal momento in cui posso mantenere un rapporto segreto con me e non dire tutto, dal momento in cui c'è segreto e testimone segreto in me e per me, c'è quello che chiamo Dio, (c'è) che chiamo Dio in me, (c'è che) mi

⁷⁷ GUS, p. 51.

⁷⁸ Ivi, p. 72.

chiamo Dio [*je m'appelle Dieu*], frase difficile da distinguere da “mi chiama Dio” [*Dieu m'appelle*], poiché è a questa condizione che mi chiamo o sono chiamato in segreto»⁷⁹.

Ogni indirizzarsi all'altro presuppone già una richiesta di segreto, la promessa di serbarlo; e questa promessa giurata, a sua volta, avrà già da subito preso Dio a testimone, prodotto Dio quasi macchinalmente, come testimone assoluto e condizione trascendentale dell'indirizzarsi in generale. Nessun legame sociale, senza fede; senza questo “grado zero” della fede presupposto in ogni rapporto di verità, di impegno, di menzogna, di tradimento persino. Siamo immersi nella fede e nel fiduciario fin dal momento in cui apriamo bocca per rivolgerci all'altro, anche nell'impegno più laico. Dal momento in cui l'altro esiste, c'è fede, e l'impossibilità di decidere se Dio è colui che invoco o che mi invoca.

«Da questo punto di vista il mio è, per dir così, un leibnizianesimo senza Dio: ma in queste monadi, in questo ipersolipsismo, l'appello di Dio ha posto; Dio vede allo stesso tempo dalla sua parte e dalla mia, come terzo assoluto, e dunque dove non c'è, c'è, e dove non c'è, è il suo posto»⁸⁰.

Dio è il nome del testimone (*terstis, testis*) assoluto, che dev'essere presente e assente ad un tempo, se vuol rendere possibile la testimonianza. Prendendo Dio a testimone, infatti, lo stesso giuramento non può non produrlo, invocarlo o convocarlo come l'Uno da sempre esistente, ingenerato e anteriore all'essere stesso; ma allora, proprio per ciò, anche improducibile, ingenerabile e assente al suo posto. La *presenza* di un testimone assoluto infatti renderebbe superflua ogni attestazione. In questa inevitabile presa-a-testimonio che produce e riproduce macchinalmente l'improducibile, il posto vuoto che gli spetta, Dio è il nome di ciò che non ha nome e che tuttavia non può non essere chiamato e convocato, il nominabile-innominabile testimone presente-assente di ogni giuramento possibile⁸¹.

La democrazia a venire resta allora l'esperienza di questa religiosità, di questa sovrana pre-visione (si ricordi l'effetto visiera) con la quale Dio spalanca un'intimità in me; attraverso la quale mi costituisco singolare grazie alla traccia in me di un'alterità irriducibile, che mi divide, mi spartisce all'origine. Non si tratta di un io che eticamente fa posto all'altro, ma che è strutturato dalla traccia in lui di questa alterità, che è lui stesso cioè in stato di autodecostruzione. Si ricordi il processo di *Entstellung* che strutturava la nuova identità degli Ebrei usciti dall'Egitto, secondo Freud. Questo segreto è pertanto la condizione di ogni etica, ma non ne dipende. È la condivisione di ciò che non si condivide, che nessun nome può nominare, che non si può conoscere né rompere, e che non risponde a nessuna inchiesta, a nessun sapere⁸²: è la non-risposta assoluta, il rapporto d'ognuno alla propria morte e finitezza, unico modo per incontrare gli altri. Sappiamo, in comune, di non avere niente in comune: ecco ciò che ci lega nel momento in cui ci s-lega.

⁷⁹ DM, p. 137.

⁸⁰ GUS, p. 63.

⁸¹ Cfr. FS, pp. 30-31.

⁸² Cfr. DM, p. 123: «la filosofia si installa nell'ignoranza di ciò che c'è da sapere [*à savoir*], ovvero [*à savoir*] che c'è segreto e che esso è incommensurabile al sapere, alla conoscenza e all'oggettività».

Questo segreto è dunque la condizione della risposta e della responsabilità verso l'unico. Ma siccome ogni altro è ogni altro, chi o che cosa giustificherà la mia risposta verso questa anziché quella chiamata? Abramo risponde a YHWH, risponde in segreto e nel silenzio verso i suoi, e in tal modo non solo sacrifica Isacco, ma si pone al di là delle leggi familiari, sociali, etiche che pretenderebbero un accenno, quanto basta per problematizzare il caso, sottoporlo a un giudizio. Ma Abramo decide in segreto, una responsabilità assoluta lo scioglie e lo separa da tutti gli altri per rispondere ad uno solo. Quanto basta per riconoscere che c'è irresponsabilità nel cuore stesso della responsabilità, che lo spergiuro e il tradimento saranno stati sempre la condizione del giuramento e della fedeltà, che nessun rivolgersi all'altro sarà mai stato possibile senza l'opaca resistenza del segreto alla comunicazione.

«Bisogna ricordare senza tregua che una qualche irresponsabilità si insinua dovunque si pretenda la responsabilità senza aver sufficientemente concettualizzato e pensato tematicamente ciò che "responsabilità" vuol dire: *cioè dovunque*. [...] Se ne dovrebbe concludere che non solamente la tematizzazione del concetto di responsabilità è sempre insufficiente, ma che essa lo sarà sempre perché deve esserlo. Ciò che vale qui per la responsabilità vale anche, per le stesse ragioni, per la libertà o la decisione»⁸³.

Quando si agisce responsabilmente si agisce sempre al di là di ogni concetto di responsabilità, perché si agisce sempre in nome dell'unico, questo o quello, Dio in ogni caso, al quale mi lega un obbligo incondizionale – e dunque anche sempre in modo non-etico e non-responsabile. Il sacrificio di Isacco non è lo straordinario, ma ciò che avviene quotidianamente, ogni qualvolta è assunta una responsabilità; cioè ogni qualvolta si entra in rapporto con l'altro assoluto, vale a dire con un altro qualsiasi. La democrazia a venire è l'esperienza di questa fede, quella nel "primo venuto": egli resta sempre atteso, come Elia, sempre a venire e mai presente, anche quando lo riconosciamo. Ma questa fede nell'altro non ci limita, poiché ci svela per quello che siamo, vale dire l'altro dell'altro: il messianico, la giustizia, avrà tradotto l'una nell'altra tutte le esperienze singolari, espropriando ognuno dei suoi privilegi.

«La messianicità astratta appartiene sin dall'inizio all'esperienza della fede, del credere o di un credito irriducibile al sapere e di una fideità che "fonda" ogni rapporto con l'altro nella testimonianza. Solo questa giustizia, che distingo dal diritto, permette di sperare, al di là dei "messianismi", in una cultura universalizzabile delle singolarità, una cultura nella quale la possibilità astratta dell'impossibile traduzione possa annunciarsi»⁸⁴.

Solo grazie a questa ospitalità incondizionale ogni altro è tutt'altro, solo grazie ad essa la comparazione dell'incomparabile diviene possibile. La forza espropriante della giustizia divina avrà fessurato ogni nome proprio ed incryptato in esso il nome dell'altro, di ogni altro. La sovranità dell'ipse, una e indivisibile, si sarà già riconosciuta originariamente divisa e supplementare. Il primo e più importante effetto della decostruzione della sovranità teologica da parte di quella divina, anche se l'ultimo in ordine al discorso, non è dunque il rifiuto dell'unicità, ma dell'unità e dell'indivisibilità sovrane:

⁸³ Ivi, p. 63.

⁸⁴ FS, p. 20.

«riconoscere che la sovranità è divisibile, che si divide e si spartisce, anche là dove ne resta, è già aver cominciato a decostruire un concetto puro di sovranità che presume l'indivisibilità»⁸⁵.

La democrazia a venire, in tal senso, non è che la resistenza responsabile di questa difficile evidenza, ossia che la scelta non si pone tra sovranità indivisibile e non-sovrano indivisibile (utopia anarchica che riconfermerebbe il peggio), ma tra più distribuzioni ed economie di una sovranità divisibile, anzi già divisa ma unica⁸⁶. Opporsi alla sovranità teologica magari pensando semplicemente di abolirla, riconfermerebbe il suo potere, perché la sua forza cresce con e dall'opposizione stessa, cioè dall'unità dalla gerarchia che dà la sua forma al potere virile. Decostruire la sovranità significherebbe invece anzitutto scompaginare le opposizioni, renderle impossibili, contaminare le genealogie, accedere ad una sovranità divisibile, ad un'alterità senza differenza gerarchica, ad un'uguaglianza senza fraternità⁸⁷ – in una parola, ad un potere che non sia più virile nella sua essenza, perché capace di svelare il virile non più come uno dei due poli dell'opposizione, ma come la forma dell'opposizione stessa.

Ciò che ne resta è una sovranità che non sarà certo femminile *in sé* (perché in tal caso sarebbe ritagliata ancora sull'opposizione al virile), ma che non si lascerà però più tranquillamente determinare come maschile. Piuttosto una femminilità quasi-trascendentale, capace di mostrare che l'opposizione tra maschile e femminile, *in sé* maschile, dipende tuttavia dal termine femminile che in essa viene svalutato e represso, in una sua generalizzazione. La *différance* neutralizza le opposizioni, ma non è essa stessa neutra; anzi, non è mai *essa stessa*; non è. Essa non possiede nessuna essenza, nessun essere su cui fondare qualcosa.

Non si tratta pertanto di opporre un potere matriarcale al potere patriarcale (quasi un ossimoro), ma di svelare come ciò che si è sempre inteso per “padre”, “uomo”, “potere”, non si costituisce che a partire da una dimensione femminile che gli è sovrana, ma a cui però non compete più alcuna proprietà specifica (l'esser madre, per esempio, che comunque non si può escludere). In un altro contesto, Derrida ha chiamato questo quasi-trascendentale “operazione femminile”, per evitare facili confusioni con qualsiasi presunta essenza della donna o della

⁸⁵ BS, p. 109.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 375.

⁸⁷ Bisogna saper riconoscere sotto i tratti istituzionali con i quali Derrida cerca di descrivere la democrazia a venire, il carattere *messianico* della sua sovranità, irriducibile a qualsiasi forma di potere politico specifico, ma anche sempre compromesso con istituzioni reali. Più che un organismo politico determinato, quindi, la “contro-congiura” mondiale di cui si parla in SPE, p. 111. Sull'aspetto concreto della democrazia a venire, e sulla sua irriducibilità al sapere, cfr. G. Borradori (2003), p. 123: «Non mi nascondo il carattere apparentemente utopico dell'orizzonte che sto tracciando, quella di un'istituzione internazionale del diritto o di una corte internazionale di giustizia, che dispongano della loro forza autonoma. Benché io non dia al diritto l'ultima parola riguardo l'etica, la politica e qualsiasi altra cosa, benché questa unità della forza e del diritto [...] non sia solamente *utopica* ma *aporetica* (in quanto implica che al di là della sovranità dello Stato-nazione, ovvero al di là della sovranità democratica – i cui fondamenti onto-teologici devono essere decostruiti – si ricostruisca comunque una nuova figura, non necessariamente statale, di sovranità universale, di diritto assoluto che disponga di tutta la forza autonoma di cui essa ha bisogno), continuo a credere che è la fede nella possibilità di questa cosa impossibile, e in verità indecidibile dal punto di vista della conoscenza, della scienza e della coscienza, a dover determinare tutte le nostre decisioni».

sua sessualità⁸⁸. Questa operazione è la scrittura, la decostruzione, la giustizia, la democrazia a venire, la sovranità divina – il potere della contaminazione senza appropriazione finale.

Sotto il lupo della sovranità teologica, il lupo che protegge la vita per poterla predare, il Padre-lupo che divora il gregge dei suoi figli, avanza allora a passi felpati la *lupa*, «spesso simbolo della sessualità, addirittura della dissolutezza sessuale o della fecondità, della lupa madre di altri gemelli, per esempio quella che, alla fondazione di Roma, allattò [...] i due gemelli, Remo e Romolo»⁸⁹. Non il potere sovrano in genere, ma la condizione di possibilità/impossibilità di tutte le forme di potere; un principio di divisione e contaminazione alla base di ogni potere in generale. Una sovranità senza regno – quella che corrisponde al nome di Esther, la sovrana. Il nome della regina biblica, come si è già visto, funziona a più livelli (letterale, simbolico, cabalistico, ecc.) come il nome della sovranità che la decostruzione reca nel suo potere contaminante: il potere della sopra-vivenza, il potere *come* sopra-vivenza.

Non si tratta di sostenere che la sovranità non appartiene più a Dio, ma di comunicare un'altra esperienza di Dio, un'altra configurazione di questa esperienza – femminile – che è anche un'altra esperienza della sovranità della vita su se stessa. Perché il *pharmakon* del potere è ineliminabile, ma sovrano è colui o colei che ne conosce *dòsis* e *anti-dòsis*; colui o colei che negozia a volta a volta l'avvenire della vita senza l'utopia di un regno o di un anti-regno, questa stessa negoziazione; colei che rovina ogni proprietà e appartenenza, e che sfugge obliquamente a qualsiasi *maîtrise* dialettica, virile, teologico-politica.

Se volessimo trovare una formula riassuntiva per tutto ciò che fin qui abbiamo sostenuto intorno all'auto-decostruzione dell'ebraismo, alla sovranità in cui consiste, e a ciò che rovina, correggeremmo quella anarchica in questo senso: *Ni dieu, ni maître* – maîtresse.

⁸⁸ Cfr. SPR, pp. 55-56: «In verità la donna, la verità, non si lascia prendere. Ciò che in verità non si lascia prendere è – *femminile*; da non tradurre, affrettatamente, con femminilità, la femminilità della donna, la sessualità femminile e altri feticci essenzializzanti [...] – ciò che dunque inscriverà la verità – e, con rigorosa conseguenza, inscriverà in generale – è, non diciamo nemmeno il femminile ma: l'“operazione” femminina. Essa (si) scrive. Lo stile spetta a lei. O meglio: se lo stile fosse (come il pene è, per Freud, “il prototipo normale del feticcio”) l'uomo, la scrittura sarebbe la donna».

⁸⁹ BS, p. 28.

CAPITOLO QUARTO

L'altro Abramo

1. Chora: di Dio, che s'invagina

Sembrerà certo sorprendente questa lenta e progressiva convergenza dei temi della decostruzione della sovranità teologica e della democrazia a venire su un aspetto apparentemente così lontano e marginale, come quello del femminile; e certo ancor più sorprendente, se si considera la decostruzione tutta come un movimento di auto-affermazione della religiosità ebraica. Eppure tutto ciò che siamo andati dicendo intorno al nostro tema ha nella dimensione del femminile il suo tacito collettore. Se è vero, infatti, che la decostruzione dell'ebraismo si riassume tutta nella decostruzione di un modello di sovranità teologica che dà la sua impronta ad ogni forma di potere della vita sulla vita, e che ha nel fallocentrismo il suo schema invariante, è chiaro anche che la differenza sessuale non si configurerà più come una differenza tra le altre, e neanche come la differenza in sé (che non esiste), piuttosto come il *luogo* dove ogni altra differenza raggiunge la sua massima tensione, il suo punto di ebollizione o rottura.

Con ciò non intendiamo sostenere un riduzionismo che riporterebbe ogni opposizione dialettica e gerarchica all'opposizione di base maschile/femminile, o peggio uomo/donna, ma affermare che tutte le opposizioni concettuali classiche sulle quali il pensiero filosofico erige la sua strategia violenta di esclusione dell'altro e di dominio della vita, sono attraversate da un'istanza che le inquieta e che, soprattutto, contesta la legittimità della *forma* stessa in cui si danno. Questa istanza non determinerà se stessa né si lascerà più determinare negli stessi termini che contesta, quelli "virili", ma opererà ovunque come una forza di resistenza al concetto di "virilità" e alla determinazione concettuale medesima, ad ogni forma di chiusura identitaria, anzitutto sessuale: è in tal modo che essa svela, dietro ad ogni determinazione della differenza sessuale in termini di opposizione, la specularità (u)omosessuale che rovescia di continuo ogni sesso nell'altro, indecidibilmente.

«Non vi è dunque verità in sé della differenza sessuale in sé, dell'uomo o della donna in sé; tutta l'ontologia, al contrario, presume, include e maschera questa indecidibilità di cui essa stessa non che l'effetto di stabilizzazione, di appropriazione, d'identificazione, di verifica d'identità»¹.

Ora, se si può dare a questa istanza il nome di "operazione femminile" è perché la tradizione fallocentrica ha eretto e conservato il suo potere proprio grazie alla secondarizzazione di tutta una serie di elementi che, nel loro insieme, denotano la dimensione femminile. Ma se come si è mostrato la sovranità teologica ha la sua condizione di possibilità proprio in ciò che subordina, esclude e domina, questa dimensione, svincolata dall'identità che la controparte ha

¹ SPR, p. 95.

interesse a far sì che conservi, libererà un potere di universalizzazione capace di decostruire tanto la visione virilizzata del pensiero (filosofia) quanto le classiche esperienze androcentrate del potere e della religiosità.

*Questa sovranità femminile è all'opera nella decostruzione, è la decostruzione. Quello di Derrida costituisce, in questo senso, un pensiero femminile. Non del femminile, o della donna, e tantomeno femminista. Non si tratta di un discorso che abbia nella femminilità il suo oggetto privilegiato di indagine o il suo "soggetto"; e per quanto occasionalmente associato alla valorizzazione della donna nella nostra società, esso non obbedisce ad alcuna sollecitazione tesa a difendere una qualsiasi visione *essenzializzata* della stessa, finalizzata a darle "la posizione che le spetta" nel mondo. Piuttosto, il femminile costituisce nella decostruzione il *luogo* a partire dal quale il discorso prende le mosse, segue la sua traiettoria, produce i suoi effetti; che sono sempre effetti di seduzione, di attrazione o sollecitazione – momenti comunque di un potere *dislocante*, a partire dal quale nessuna posizione può più dirsi assicurata. "Femminile" è lo *stile* della decostruzione, la forma della sua operatività, come tale sempre implicata in ogni sua espressione. Un altro nome dell'indecostruibile.*

Derrida stesso ha riconosciuto lo specifico della propria attività di pensiero in questa rimarca del femminile. Considerando la propria posizione nel panorama della filosofia del Novecento, afferma infatti:

«appartengo alla generazione di nipoti più o meno eretici o bastardi di questi padri francesi [Lévinas, Sartre] e di questi nonni stranieri [Heidegger, Freud], dove la prima infedeltà del nipote consiste, in questo paesaggio familiare ma *unheimlich* della grande famiglia, nel trattare in maniera diversa, rispetto ai suddetti padri o nonni, la donna, la questione femminile, della moglie, della madre, della figlia e della sorella e dunque del fratello – con e soprattutto senza Antigone»².

È noto quanta parte la decostruzione abbia avuto nelle lotte di rivendicazione femminista degli anni Settanta, che nei paesi anglosassoni prima e poi di rimbalzo anche in Europa hanno modificato la percezione della donna nella società occidentale, permettendole di ottenere ulteriori riconoscimenti in tutti i campi; non ultimo in quello culturale, soprattutto con l'istituzione accademica di studi specifici destinati all'approfondimento delle tematiche femminili (*women's studies*, *gender's studies*, ecc.), legittimamente o illegittimamente ispirati all'attività derridiana. Tuttavia, pur fiancheggiando questi cambiamenti, in alcuni casi promuovendoli, la decostruzione non si è mai potuta completamente risolvere in essi, né completamente riconoscere nelle istanze meramente politiche che li hanno prodotti. Resta inteso, infatti, che per la decostruzione il problema della donna, della sua condizione nella cultura occidentale, costituisce parte di un campo problematico assai più vasto che, come abbiamo visto, investe ogni possibile configurazione di potere. Infatti, più che a contrastare un reale privilegio dell'uomo sulla donna (nel campo politico, sociale, familiare, ecc.), la decostruzione mira a disinnescare il privilegio trascendentale del maschile sulla vita, precisamente nella dimensio-

² ABR, p. 72.

ne del pensiero filosofico, che resta il suo piano d'azione elettivo.

Con la decostruzione il problema della differenza sessuale non viene solo portato all'attenzione del discorso filosofico, ma lasciato agire *contro* di esso e, ciò che più conta, con armi e mezzi propri. In questa operazione figure specifiche della femminilità, come la madre o la sorella, sono spesso utilizzate da Derrida come potenze rimosse del discorso filosofico e lasciate agire nella loro capacità di resistenza al tentativo di chiusura dialettico o a specifiche sue configurazioni e modalità. Ma ciò che più conta è che tutte le caratteristiche che abbiamo via via riscontrato come proprie dello stile decostruttivo, delineano un modello di pensiero che *afferma* nel suo agire tutti gli attributi che la tradizione filosofica occidentale ha riconosciuto o imposto alla femminilità, spesso a suo pregiudizio. Anzi, siccome quasi da sempre questi attributi femminili altro non indicano che la mancanza nella donna di quelli virili dai quali sono stati ricavati negativamente³, sarebbe più giusto dire che la decostruzione afferma come stile di pensiero l'*improprietà* generale dell'essenza femminile, il suo carattere espropriato ed espropriante. In questo senso, nella decostruzione è lo stile stesso, la forma del pensare, che diviene decisiva e decidente, denudando nello stesso tempo come già sessualmente caratterizzata la presunta neutralità stilistica del discorso filosofico tradizionale, tutto raccolto nella valorizzazione del contenuto significante, della posizione di pensiero, della "località" di quest'ultimo:

«A partire dal momento in cui il problema della donna sospende l'opposizione decidibile del vero e del non-vero, instaura il regime epocale delle virgolette per tutti i concetti appartenenti al sistema di questa decidibilità filosofica, squalifica il progetto ermeneutico – che postula il senso vero di un testo –, libera la lettura dall'orizzonte del senso dell'essere o della verità dell'essere, dei valori di produzione del prodotto o di presenza del presente, a partire da questo momento ciò che si scatena è il problema dello stile in quanto problema della scrittura, il problema di un'operazione spronante, più potente di ogni contenuto, di ogni tesi, di ogni senso»⁴.

L'operazione femminile, la decostruzione come "scrittura", imprime una scossa al pensiero filosofico che, senza distruggerlo ne incrina irreversibilmente la "fondatezza", dislocando tutte le posizioni, opposizioni, contrapposizioni sulle quali cerca di ergersi per dominare illimitatamente la vita. Così facendo, essa esautora il valore di verità del discorso e porta in primo piano la razionalità universale che sta alla base di un'altra, tutt'altra considerazione della vita, intesa come sopravvivenza e vita giusta.

In tal senso, la decostruzione rappresenta l'affermazione di tutte le forme di alterità

³ Classica, in tal senso, è la posizione di Aristotele, poi divenuta dominante fin oltre la soglia della modernità. Come è noto, per lo Stagirita non v'è che *un* solo sesso, quello maschile, di cui l'altro, il femminile, sarebbe una variante indebolita, malriuscita. La debolezza della natura femminile ne spiega l'anatomia (la vagina come pene "rovesciato", per esempio), la fisiologia (il mestruo come sperma non completamente "cotto" dal calore corporeo) e persino le attitudini sociali e morali. Aristotele nega all'utero anche la potenza generativa, che appartiene al seme maschile, e gli attribuisce solo una condizione di ricettacolo di quest'ultimo, una perpetua capacità ospitante. La donna insomma è, per Aristotele, un uomo rovesciato, incompleto e debole. Passeranno più di duemila anni prima che la scienza si liberi di queste linee direttive nella considerazione dei sessi, ridando al femminile la dignità di una differenza positiva.

⁴ SPR, pp. 97-98.

che la filosofia ha secondarizzato o escluso nella sua storia. A cominciare, naturalmente, dal concetto stesso di “secondarietà”. Si può sostenere della decostruzione ciò che Karl Kraus affermava della donna in generale, cioè che si tratta di un *hysteron-proteron*⁵, un secondarietà più originaria dell’origine da cui deriva; condizione che essa condivide con la scrittura, l’ebreo e pure Dio, come si è visto. Il suo problema non è quello di portare in primo piano ciò che è sempre stato estromesso dalla luce del pensiero, mostrando in tal modo come sia stato ingiustamente *degradato*, quanto piuttosto lasciar affermare i termini deboli della gerarchia esattamente dal luogo in cui si trovano e con i caratteri che hanno sempre avuto in questa storia di violenza, dimostrando come ciò che si considera la loro “degradazione” altro non sia in realtà che la *rappresentazione* della loro situazione nella gerarchia metafisica⁶.

Quindi non solo la secondarietà, ma anche tutti gli altri aspetti dello stile decostruttivo rimandano a specifici aspetti femminili, assunti però positivamente ed affermati fino in fondo, dunque senza tematizzazione. Se infatti si affermasse *direttamente e consapevolmente* l’elemento debole della gerarchia quest’ultima si riformerebbe nuovamente, e ancora a vantaggio del lato forte, in luogo del quale però ci starebbe adesso un altro attore. Questo vuol dire che la sovranità femminile che opera nella decostruzione e come decostruzione non potrà essere mai né totalmente cosciente né totalmente pura. Non totalmente cosciente perché la coscienza, la presenza a sé del presente vivente, è proprio ciò che dà la sua forma alla soggettività metafisica (subordinandosi l’inconscio); si può facilmente prevedere, dunque, che la decostruzione di questa forma di soggettività ne svelerà una generalizzata funzione inconscia, macchinica e scritturale, come la sua segreta condizione di possibilità. Occorre ammettere pertanto che nessuna decostruzione della sovranità teologica può riuscire, senza un margine di inconscio in questa attività: per arrivare veramente alla sua meta – la sopravvivenza – la strategia decostruttrice deve restare senza finalità e “cieca”, priva di contenuto tematico, dunque istintiva. E non totalmente pura perché, prendendo sul serio i caratteri di secondarizzazione che la tradizione filosofica ha sempre imposto alla donna e al femminile in generale, avrà già da sempre riconosciuto la necessità, per la sua stessa riuscita, di un piano di discorso e d’esistenza “primevo” irriducibile e violento, quello filosofico appunto, che si tratterà di parassitare. L’una e l’altra condizione danno ragione del *modus operandi* decostruttivo, il quale da un lato è privo d’essere e di proprietà positive e, dall’altro e per conseguenza, privo di ogni definizione possibile.

Dopo questo carattere “secondo”, il primo è più importante aspetto femminile dello stile decostruttivo è perciò l’improprietà, l’espropriazione, che sottolinea quella convergenza tra il femminile e l’ebreo cui si è già accennato. Per Derrida, infatti, tanto la donna quanto l’ebreo,

⁵ Cfr. K. Kraus (1992), p. 72: «Per primo fu creato l’uomo. Ma la donna è un *hysteron-proteron*». L’*hysteron-proteron* è figura retorica che consiste nel dire prima ciò che dovrebbe essere detto dopo, per esempio: “Socrate è sano e salvo”. Nella modernità assume il significato logico-letterario di *à rebours* e, in filosofia, valore di petizione di principio. Ma è chiaro che Kraus gioca sul richiamo semantico tra “hysteron” (secondo, ultimo) e “hystéra” (utero, femmina), entrambi da “hysterêin” (seguire, venir dopo).

⁶ Cfr. POS, pp. 86-87.

per ragioni in parte simili e in parte diverse, sono caratterizzati da questo tratto in comune: di essi non v'è, né può esserci definizione⁷. Questa associazione tra la condizione femminile e quella ebraica nella civiltà europea, è antica. Anche in questo caso, Derrida rispolvera un *topos* culturale e ne porta alle estreme conseguenze tutte le implicazioni filosofiche. L'ebreo e la donna sono espropriati di qualsiasi attributo ed essenza a seguito della subordinazione violenta di cui sono fatti oggetto, il primo nella società cristiana occidentale, e la seconda nel rapporto di identità/differenza sessuale che sta alla base della famiglia e della civiltà umana in generale. In modi, ambiti e maniere diversi, essi rappresentano due forme di alterità assolute della civiltà europea, sul dominio, l'esclusione e lo sfruttamento delle quali quest'ultima ha eretto le proprie forme di potere. Derrida afferma questa improprietà sia nell'ebreo⁸ che nella donna, ne fa la più importante risorsa di un pensiero che avanza sfrangiando i margini delle contrapposizioni filosofiche e rivendica la sua potenza di sovversione con l'azione di un discorso privo di contenuti ma capace di generare effetti, di produrre ricadute pratiche immediate.

Tutti i caratteri che Derrida rileva positivamente nella donna sono aspetti dell'inessenzialità e della mancanza. Per esempio, chiosando il famoso testo di Nietzsche in *La Gaia scienza* sul potere della donna come *actio in distans*, Derrida riconduce l'operazione femminile di seduzione al potere della distanza, del distanziamento, del sottrarsi spaziale, che abbiamo già visto all'opera come spaziamento, trattino, *blanc*, nella decostruzione del privilegio temporale (e della forma-presenza) nella metafisica⁹. Una volta affermata la condizione che la tradizione ha riconosciuta come sua propria, al pari dell'ebreo la donna si riconosce come priva di identità, resiste a qualsiasi definizione che altri vorrebbe darle, sguscia via dalla presa dialettica, ne impedisce la chiusura come un resto non totalizzabile, mostra la dipendenza di ogni identità e concetto dall'abisso della "dischiusura" che tutto inghiotte, dalla "grafica dell'imene" che impedisce di decidere *esattamente* per il dentro e per il fuori, la verginità o l'effrazione, il nubilato e il matrimonio:

«Non si dà essenza della donna in quanto la donna (si) apre/allontana spontaneamente. Essa inghiotte, deforma dal profondo, senza fine, senza fondo, ogni essenzialità, ogni identità, ogni proprietà. Ormai accecato, il discorso filosofico si inabissa – si lascia andare alla propria perdita. Non si dà verità della donna, ma in quanto questo scarto abissale della verità, questa non-verità è la "verità". Donna è un nome di questa non-verità della verità»¹⁰.

⁷ Derrida non perde occasioni per rimarcare questa affinità tra la donna e l'ebreo. Cfr. per esempio il commento divertito, in ABR, p. 62, di un errore di stampa nella sua copia delle *Riflessioni sulla questione ebraica* di Sartre, dove compare scritto "l'Ebreo è una uomo", «strano e significante refuso».

⁸ Sulla mancanza di essenza e di definizione dell'ebreo, oltre quanto si è già riportato nei precedenti capitoli, cfr. SD, p. 93: «In questa non-coincidenza di sé con sé, egli è più ebreo e meno ebreo dell'Ebreo. Ma l'identità a sé dell'Ebreo forse non esiste. Ebreo sarebbe l'altro nome di questa impossibilità di essere se stesso»; cfr. inoltre, QD, p. 158: «*Per un altro verso*, non credo che questa disgiunzione o non-identità a sé sia un fatto puramente o prettamente ebraico. Eppure chi potrà mai dubitare che non si tratti *anche* di un carattere assolutamente ebraico?».

⁹ Cfr. SPR, pp. 49-50.

¹⁰ Ivi, p. 51.

Occorrerebbe mettere in parallelo in modo più puntuale l'immagine di questo discorso filosofico "accecato" e "inabissato" dal potere dell'operazione femminina, con tutto ciò che si è detto sulla *mise en abyme* quale strategia di sospensione ed esautorazione teorica della decostruzione nei confronti delle opposizioni filosofiche classiche. Ma anche, e non è altra cosa, con l'effetto di castrazione che la decostruzione fa valere, passivamente, nei confronti del significato trascendentale, dell'effetto fallico, della sovranità teologica e via dicendo. Ricordando ancora come lo stesso Nietzsche accosti donne ed ebrei tra i massimi esempi di istinto artistico, istrionismo e capacità di menzogna, Derrida aggiunge infatti:

«Probabilmente, questo accostamento dell'ebreo e della donna non è senza significato. Nietzsche ne tratta spesso in parallelo, il che ci rimanderebbe forse, ancora una volta, al motivo della castrazione e del simulacro, o magari del simulacro della castrazione, di cui la circoncisione rappresenterebbe la marca, il nome della marca»¹¹.

L'ebreo, così, avrebbe inscritto sin sul proprio corpo, in quello che è il segno dell'Alleanza e dell'appartenenza etnica e religiosa, le stigate del pensiero decostruttivo, giusta la nostra interpretazione della decostruzione come eredità e sopravvivenza dell'ebraismo, sua affermazione. Per Derrida, infatti, la circoncisione sarebbe una falsa castrazione, anzi una castrazione simulata sempre all'opera e a partire dalla quale (essa stessa o simbolo, oramai non ha più importanza nella razionalità della logica superiore) il discorso filosofico si inabissa in una serie indefinita di aporie e paradossi, come quello per esempio dell'elezione, già trattato, o quello del processo di individuazione: la circoncisione, la violenza socio-culturale subita passivamente, è l'escara che mi marca singolarmente e che, nello stesso tempo, mi destina ad una comunità, ad un insieme umano a cui appartengo negli stessi termini di tutti gli altri¹².

La decostruzione come forma e stile di pensiero, come problema dello stile nel pensiero, avrà dunque sempre a che vedere con l'arte, il teatro, l'illusione e la menzogna, con tutto ciò che insomma resiste all'evidenza acuminata del presente e della certezza che si presume l'accompagni. Quella dello stile, infatti, è sempre l'analisi di qualcosa di acuminato, potenzialmente mortifero¹³. Il problema della decostruzione, dunque, è quello di una scrittura senza il lato duro, incisivo, violento dell'iscrizione; piuttosto l'impegno, la vigilanza stilistica tesa a ridurre al minimo lo stile medesimo. Perciò essa inscena ed agisce, nella sua operatività, tutti i "difetti" e le qualità che la tradizione maschilista ha associato alla donna, al suo essere e al suo procedere nel mondo. Ad esempio, essa non "affronta" il pensiero filosofico, non gli si contrappone mai "fronte a fronte" nelle modalità guerriera che Lévinas ravvisa come proprie del discorso metafisico (polemico e politico), perché troppo debole, non sufficientemente forte per far leva su di sé, le proprie ragioni, per abbatterlo o rovesciarlo, instaurare un proprio po-

¹¹ Ivi, p. 67.

¹² Sul valore della circoncisione come metonimia della decostruzione, cfr. CIR, pp. 70-71, dove Derrida stesso rievoca molti dei luoghi nei quali ha parlato della circoncisione in modo indiretto e attraverso i procedimenti combinatori della Cabbala (omofonie, sostituzioni, metafore, ecc.); per esempio nell'analisi, in Ponge e Mallarmé, del punto sulla "i", che non perde quel che finge di perdere e, in tal modo, rende pronunciabile la "I" scritta, ecc.

¹³ Cfr. SPR, p. 41.

tere diretto. Essa mette in opera il suo potenziale sovversivo tessendo silenziosamente la sua trama e senza speranze in una *parousia* della libertà o della giustizia che poi, una volta ottenute, non si sarebbe in grado di tenere o conservare, ma nella consapevolezza della dipendenza da ciò di cui tuttavia va limitato il potere violento, ostile alla sopravvivenza della vita. *Perciò* essa lavora obliquamente, imprevedibile ed inafferrabile proprio là dove la si vorrebbe sorprendere per punirla. Liquida e sfuggente, non la si ritrova mai nella *posizione* in cui la si è lasciata, dove il pensiero maschile avrà presunto riconoscerla e braccarla, nella sicurezza *grossier* con la quale armeggia il proprio stile e nella *bêtise* del suo credersi sempre intelligente¹⁴. La decostruzione opera passivamente, *obbligando* l'altro nel qui ed ora della sua singolarità più che assicurandosi diritti che la impegnerebbero poi al rispetto di altrettanti doveri facendo il gioco del potere virile. Essa ha fatto propria la lezione di Nietzsche, il quale stigmatizzando le femministe della sua epoca diceva che con esse la donna perdeva stile nel tentativo di procurarsene uno: l'assenza di leggi e di diritti, nonché la passività scelta, l'assoggettamento, assicura alla donna di già il vantaggio preponderante nella lotta tra i sessi¹⁵.

Come la donna, la decostruzione non ha bisogno di conquistare il potere, le basta parassitarlo sottraendogli le risorse necessarie perché la vita non ne sia completamente dominata, totalmente protetta e uccisa, secondo la logica del *double bind*. Vampirizzando il discorso filosofico essa ne mortifica l'erezione minacciosa, la pretesa trascendentale, incrina la sua sicurezza senza spezzarla del tutto, sgretola i diritti del pensiero virile conservandogli un ruolo che lo impegni tuttavia ai doveri della responsabilità. Di più: rendendo il senso del discorso di volta in volta inappropriabile, impedendo la totalizzazione dialettica del circolo della significazione, la chiusura del testo su se stesso, e via dicendo, l'operazione femminile dispiega un potere disseminante e bastardo che impedisce ogni rivendicazione legittimista da parte del padre, dell'autore, del dinasta. Gettando semplicemente il dubbio nel cuore della sovranità teologica, essa rende impossibile stabilire ogni genealogia e dunque ogni appartenenza e identità definite e definitive: lanciato nel circolo del sapere, il seme/*sema* non fa più ritorno al padre. Come nel *Padre* di Strindberg, il quale da buon reazionario aveva forse presentato la minaccia di una femminilità affermata *juxta propria principia*.

Per un poco che si sia riconosciuta l'indecidibilità irriducibile al vertice di ogni situazione conoscitiva (teorica o pratica), la contaminazione è presupposta dappertutto e fa valere la sua legge in modo implacabile: la scrittura "bastarda" del *Fedro* platonico, senza padre che l'assistesse o la proteggesse, diventa la condizione generale e benefica di ogni testo o contesto. Lo spergiuro, il tradimento, l'infedeltà dischiudono in modo quasi-trascendentale la possibilità

¹⁴ Cfr. in BS, p. 232, il commento alla frase di apertura del *Monsieur Teste* di Valéry: "La stupidità [*bêtise*] non è il mio forte". Derrida vi legge la stupidità in più dell'io che si pone come tale, dell'io conscio che si trova sempre intelligente e fiducioso in se stesso. La posizione, la tesi, la tesi di sé, il trionfo dell'autoposizione riflette e si riflette come stupidità [*bêtise*]. La sovrana conferma della propria intelligenza avviene sempre attraverso questo procedimento autistico di assicurazione posizionale, in cui con la stupidità trionfa anche una certa vita: il sovrano è una bestia [*bête*] e la bestia [*bête*] è il sovrano. «È la ragione per cui per la stupidità (*bêtise*) è fondamentale non trovarsi stupida (*bête*), sarebbe suicida».

¹⁵ Cfr. F. Nietzsche (1987), p. 147.

della promessa e della fedeltà, della fiducia e della fede, dell'alleanza vincolante a due che avrà stretto i suoi nodi in ogni decisione responsabile, in ogni "eccomi!" lanciato in risposta al "vieni!" dell'altro. Marrana ed incriptata, la fede sarà già da sempre stata un po' impura, mendace, non del tutto veritiera, ma in segreto, dimentica persino della difesa di sé nel travestimento, essa stessa indecidibilmente sospesa tra la fedeltà e l'apostasia, guidata ciecamente, e non senza qualche caduta. Ma tutto ciò in nome della sopravvivenza, che avrà trovato in questa impurità generale del linguaggio e del sapere, assunta positivamente, la condizione non garantita del suo ripetersi, dell'iterazione che l'avrà già da subito trasformata in qualche cos'altro, in qualcun'altro. Potere femminile per eccellenza, del femminile come matrice e luogo dove convergono, si mescolano e ripartono, tutte le identità e le appartenenze, potere che fonda e minaccia ogni comunità¹⁶.

Potere affermativo della vita. Non è certo un caso se nei testi di Derrida il potere dell'affermazione è sempre associato a nomi femminili o situazioni della femminilità. Correggendo Blanchot, che attribuisce alle donne un privilegio trascendentale in materia di affermazione ("sono le donne, a dire sempre di sì"), Derrida ammetterà che sono *quasi* sempre le donne, con ciò volendo intendere da un lato che il femminile non coincide esattamente con la donna (e dunque con la presunzione del femminismo), e dall'altro che esso sta interamente in questo "quasi", in questa parzialità in cui si sarà preservato paradossalmente il tutto, in questa impurità originaria che rende possibile però ogni identità, nella sospensione dell'evidenza presente insomma che avrà *epocalizzato* ogni manifestarsi, ogni presentazione di sé ("eccomi!"). Figura della sopra-vivenza e dell'affermazione, il "sì" avrà contaminato ogni altra parola del linguaggio, ne sarà stato implicato ad ogni passo, come il compagno silenzioso di ogni vocabolo; appartenente all'insieme che istituisce e limita ad un tempo, esso lo eccede anche sempre e perora, restandone tuttavia immanente. Esso stesso diviso all'origine ("sì, sì") perché già promessa della sua propria ripetizione, condizione quasi-trascendentale di ogni performativo, anche di quello che afferma il "no", questo "sì" avrà fin da subito parassitato la propria garanzia di sé schiudendo il gioco della ripetizione e del simulacro, confondendo il "sì"

¹⁶ La decostruzione non porta avanti un *proprio* discorso, la conoscenza per essa è sempre solo un mezzo in vista dell'agire. Nel suo dire interminabile essa non dice niente, ma dà a pensare. E bisogna riconoscere in questo un suo ulteriore tratto femminile ed insieme ebraico. Nella sua diffidenza verso il linguaggio rappresentativo o comunicativo, la decostruzione si svincola con i mezzi che ha dalla pretesa virile di definirla e di appropriarsene. Interrogata, essa non può né rispondere né non rispondere, non è forte a sufficienza per opporre un diniego, ma impossibilitata anche a dire ciò che non corrisponde al suo cuore; trova allora nel linguaggio espressivo il modo di rispondere senza dire niente, cioè in modo *ironico*: «ironia è il dire qualcosa senza tuttavia dir nulla». L'ironia ebraica (che è affine, ma non identica a quella socratica) dice sempre esattamente, letteralmente, ciò che (non) pensa; come la decostruzione lascia sempre il senso indecidibile. La cultura ebraica popolare è piena di storie dove l'ironia diventa l'unica arma del vessato per sottrarsi ai suoi persecutori cristiani, a coloro che lo deridono e pretendono da lui spiegazioni, un nome, una definizione di sé, una verità. «L'ironia permetterebbe forse di traversare, come un unico filo, le questioni che abbiamo appena posto – se ci si ricorda quello che Hegel diceva della donna: che è "l'eterna ironia della comunità"» (DM, p. 110). Insieme condizione e minaccia di ogni comunità, curiosamente Hegel riconosce proprio nel femminile l'agente della legge auto-immunitaria di ogni comunità, il nemico che essa non può non secernere da sé e, insieme, reprimere (cfr. G. W. F. Hegel (1995), p. 641). Ancora una volta, la scrittura parla dal luogo dove è stata relegata; e parlando senza dire niente inquieta il discorso fallo-centrico nella sicurezza circolare della sua chiusura, ne fa una parodia ellittica: la decostruzione.

adamantino di Zarathustra nell'I-A ragliante dell'asino. Questo "sì" va pertanto sottinteso dietro ogni decisione, dietro ogni risposta responsabile all'appello dell'altro (ragion per cui Derrida ha potuto sostenere che all'"origine" è il telefono, l'*hallo!* della risposta); mentre la sua potenza contaminante va presupposta ad ogni fedeltà e fiducia possibili.

È quanto emerge per esempio dall'analisi dell'*Ulisse* di Joyce, in particolare del monologo interiore di Molly Bloom (la moglie ebrea, donna fedifraga e sensuale) che chiude l'odissea cittadina del marito Harold alla ricerca inconscia del figlio mai avuto (Telemaco). Rievocando la sua vita da nubile, i suoi incontri amorosi prima e dopo il matrimonio, i suoi sogni di ragazza e le speranze di un buon matrimonio, le tresche ripetute, l'incontro con Harold e il ripiego da lui rappresentato, questo monologo notturno e verace si chiude con il ricordo del momento in cui Molly, forse incinta di un altro forse no, acconsente alla proposta di matrimonio di Harold con un "sì" ripetuto molte volte, gioioso, redentore non solo della sua, ma di tutta la vita. Il brano lascia intendere così che forse senza saperlo, per vie inspiegabili e misteriose, Harold avrà davvero riconosciuto in Stephen, il giovane con il quale ha passato la giornata e che rivedrà l'indomani, il proprio figlio: proprio, cioè improprio, espropriato¹⁷. Il tutto sotto la sovranità passiva, divisa e contaminante di Molly, Penelope ebraica infedele perché fedele, madre terra che tutto accoglie nel suo ventre e che ad ogni cosa e persona sa dare il suo giusto posto, il suo valore; capace di garantire la vita semplicemente lussando la chiusura circolare del *nostos* nell'ellissi ironica, ma non parodistica, del mito fondatore dell'umanità occidentale¹⁸.

È per tutti questi motivi che la "madre ebrea" (per esempio in *Glas*) è un altro nome dell'indecostituibile. Non va dimenticato infatti che l'ebraicità (e dunque non di rado anche l'ebraismo) si trasmettono per via di madre: vita e religione, vita che trasmette la religione (della vita) attraverso le donne. Di qui la grande considerazione che, nell'ebraismo, ha la donna e la madre in particolare, colei che accompagna il figlio nel rito della circoncisione, nella rinuncia a lui a favore della comunità, e nel ricordo di tutte le madri che hanno impedito all'ebraismo di sviarsi (Rebecca), di morire (Sefora), di estinguersi (Esther). La matrilinearità ebraica diventa così la legge quasi-trascendentale di ogni altra forma di rapporto umano teso all'avvenire, mai "naturale" e sempre già "politico", sempre dischiuso organizzato attraversato dalla religiosità della vita. Come la democrazia a venire, ma forse è la stessa cosa, essa regola una forma di sovranità che incomincia con la snaturalizzazione dei rapporti politici, capace di conciliare la dimensione singolare e universale dell'umanità nel diritto/dovere all'ospitalità incondizionale, nell'accoglienza senza limitazioni¹⁹. Altro nome della sopra-vivenza, la matri-

¹⁷ D'altra parte, nel flusso di coscienza che accompagna Molly verso il sonno, è evocata anche la fugace relazione avuta col padre di Stephen molti anni prima, come se la maternità non fosse più prerogativa delle donne, ma di un lato femminile della vita che confonde la metafisica opposizione tra uomo e donna, tra maschio e femmina, padre e madre, e della loro netta distinzione di ruoli.

¹⁸ Come ricorda lo stesso Derrida, Joyce si interessò molto alle teorie di Victor Bérard che faceva di Ulisse un semita, cfr. SD, pp. 197-98.

¹⁹ Cfr. su questo punto E. Lévinas (2004), p. 217: «L'accoglienza dello Straniero che la Bibbia raccomanda instancabilmente non rappresenta un corollario del giudaismo e del suo amore per Dio [...], ma è il contenuto stesso della fede: è un'indeclinabile responsabilità». Popolo errante ed in perpetuo esilio, gli Ebrei hanno dovuto

linearità veicola nello stesso tempo sia la possibilità della discendenza sia quella del tradimento e della contaminazione, dell'alterazione e della disseminazione del patrimonio. Possibilità non garantita dell'avvenire di cui è però l'unica *chance*, comporta la snaturalizzazione dei rapporti umani e la decostruzione della sovranità teologica, che avrà preteso come effetto della sua strategia cieca.

Maîtresse: compagna, amante, maestra, padrona, *entraîneuse*, mantenuta. Tra l'italiano e il francese il termine "maîtresse" condensa una rosa di significati capace di rendere conto di quasi tutti gli aspetti, positivi e negativi, che la tradizione maschile ha associato al potere sessuale della donna. Vi è giustamente esclusa la *maternità*, che ne costituisce piuttosto il limite negativo nella misura in cui è attribuita alla donna come un'essenza, un'identità specifica che invece essa, per definizione, non possiede. Concepire l'esser-madre come uno specifico della donna è sempre stata la strategia dialettica di un potere fallocentrico intenzionato a secondarizzare la donna e, così facendo, a subordinarsi la stessa differenza sessuale, a rimuoverla come un non-problema.

Non che si debba escludere la maternità da ciò che chiamiamo il femminile. Tutt'altro. Ma occorre stare bene attenti a non reintrodurre dalla finestra ciò che si è buttato fuori dalla porta, vale a dire una certa considerazione essenzializzata del femminile – che non è semplicemente la donna, e neanche la femminilità. Se tutto ciò che siamo andati raccogliendo nella nostra indagine intorno al potere e alla sovranità teologica si lasciava contenere in un profilo virile, non sarà certo il caso qui di opporgli un potere femminile, matriarcale. Sostituire la madre al padre attribuendole le funzioni virili, servirebbe solo a scambiare i posti mantenendo fissi i ruoli, che resteranno gli stessi, gerarchici e violenti.

La potenza affermatrice della madre invece, può e deve essere salvaguardata solo liberandola dalla riappropriazione che il potere virile, il potere *tout court*, è intenzionato a farne riconducendola alla finalità di legittimazione naturale del potere stesso e della sua trasmissione. Riconoscersi anzitutto come madre, accettare il potere subordinato di essere l'"angelo del focolare" e la guardiana dell'*oikos*, mette la donna in condizioni di rafforzare il potere maschile, che trae profitto da tutto ciò per garantirsi le proprie condizioni di potere e riproducibilità. sottrarsi a questa presa, allora, significa prima ed oltre qualsiasi rivendicazione di un diritto scritto dall'uomo (*vir*), erodere progressivamente la pretesa sovranità virile che trova in quella teologica la sua legittimazione, liberare la maternità da qualsiasi vincolo familiare affermando, insomma, la potenza sessuale del femminile in generale e il suo diritto all'*infedeltà*. Solo svincolata dalla sua riappropriazione maschile, liberata dalla visione essenzializzata che questa vorrebbe imporle, la maternità può acquistare la funzione concreta di affermazione della vita. *Maîtresse* non esprime forse in modo perfetto questa potenza del femminile,

ribaltare la debolezza di un'esposizione costante alla minaccia altrui nel valore di una regola di vita che impegna ogni uomo di fronte ad ogni altro uomo, e senza la quale «Non si avrebbe l'idea dell'amore o del "vivere insieme" all'altro, di un "vivere insieme" che non si iscriva a sua volta in una totalità» (G. Borradori (2003), p. 138). In *Comopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* Derrida ricorda come un esempio per l'oggi il comandamento di Dio, relativo all'istituzione di alcune città-rifugio per lo straniero che avesse commesso accidentali delitti di sangue.

l'affermazione della vita come effetto dell'accettazione dell'impurità, la sovranità senza regno, la seduzione a distanza, la forza che obbliga senza coercizione, la matrice, ecc.²⁰

Si sa qual è il nome che Derrida ha scelto per significare questa potenza cieca, quasi macchinale, di produzione: *Chora*. Negli ultimi testi di Derrida la *chora* platonica assurge a nome di tutto ciò che precede la domanda ontologica. Non più di altri nomi, anche *Chora* però non può essere un nome trascendentale e definitivo, ma Derrida pare esserci più affezionato che ad altri. Forse perché *Chora* decostruisce meglio di qualsiasi altro quasi-trascendentale il testo platonico, il testo metafisico per eccellenza, sulle cui opposizioni dialettiche l'edificio filosofico è stato innalzato e perdura. Come è noto, infatti, la *chora* compare nel *Timeo* a rappresentare un esempio di differenza irriducibile, un terzo genere tra l'intelligibile e il sensibile

²⁰ Sarebbe questo il luogo per tentare un confronto senza pregiudizi tra questa dimensione femminile della decostruzione derridiana e la metafisica dei sessi di Otto Weininger, due autori per molti versi assai lontani tra loro. Apparentemente sorprendente, questo confronto potrebbe mettere in luce una volta di più la tendenza del pensiero ebraico a portare l'attenzione della filosofia sulla dimensione della sessualità e sul tema della sopravvivenza, per forza di cose inseparabili e intrecciati intorno al fusto dell'esperienza religiosa. In *Sesso e carattere* Weininger si propone di analizzare i due generi sessuali "nella purezza della loro idea", cioè secondo un'analisi diremmo "fenomenologica" capace di astrarre il proprio oggetto dalle situazioni empiriche e dalle valutazioni morali. Quest'ultimo punto è di capitale importanza e viene dall'autore sottolineato più volte: ciò che si dirà della donna e, nella seconda parte, dell'ebreo (il suo corrispondente tra le razze umane) non costituisce assolutamente un giudizio di valore, morale o etico. Weininger si svincola così in anticipo da ogni prevedibile accusa di misoginia e antisemitismo, ricordando anzi la sua origine ebraica. Tutta la sua analisi (ispirata dalle idee di Schopenhauer) ha poco di originale, e porta piuttosto alle estreme conseguenze la caratterizzazione filosofica dei sessi e dell'essere-ebreo secondo lo schema di opposizioni binarie consolidato: attivo/passivo, forma/materia, ecc. La caratterizzazione della donna e dell'ebreo, tralasciando l'uso positivistico che si tenterà di farne, risulta sorprendentemente vicina a quella di Derrida (che ha dovuto pure lui difendersi a suo tempo da accuse di antisemitismo latente). Per esempio, la donna non ha essenza né esistenza assolute (cfr. O. Weininger (1922), p. 271), non ha parte alla realtà ontologica (*ibid.*), non sta in nessun rapporto con l'idea e quindi si sottrae a tutte le opposizioni possibili (*ibid.*). Non essendo un Io e neppure un Tu (si ricordi l'analoga analisi, per l'ebreo, in ABR, pp. 60-62), la donna non ha limiti da custodire o da oltrepassare e vive la fusione indistinta di tutti gli esseri in una sessualità universale: l'essenza della donna è il "ruffianesimo", tendenza a riunire e ad accoppiare gli altri (e se stessa), «che è la funzione trascendentale della donna» (p. 247). Il ruffianesimo non è propriamente né nulla né qualcosa, piuttosto «l'eterna spinta del nulla verso il qualche cosa» (p. 281), cioè sopra-vivenza. Nell'idea della donna rientra l'indefinito, la materialità priva di forma, il luogo in cui questa entra e prende posto, la *chora*, matrice e ricettacolo, «quella cosa che è sempre un'altra, sempre diversa» (p. 277). Il senso della donna è di essere la negazione di ogni senso (p. 282). Stessi attributi per l'Ebreo. Se ruffianesimo significa oblitterazione dei limiti, l'Ebreo rappresenta il distruttore di confini per eccellenza (p. 298), il comunista nato (*ibid.*), il parassita che a tutto s'assimila e tutto s'assimila (*ibid.*), che spontaneamente si sottomette all'altro (*ibid.*) e che non ha nessuna fede genuina, se non quella della sopravvivenza della sua razza (p. 306). Psicologicamente l'ebraismo è una categoria non ulteriormente derivabile, «metafisicamente lo si può comprendere come uno stato anteriore all'essere» (p. 310). Ne viene a rigor di logica che l'Ebreo è la quintessenza della donna (p. 304), dunque del ruffianesimo che la domina. Ora, tutto il discorso di Weininger converge sull'idea di una "redenzione" della donna e dell'Ebreo (quindi in direzione apparentemente opposta a quella di Derrida): la prima, per acquisire un'essenza e una moralità, deve superare se stessa e diventare Uomo, «cioè né femmina né maschio» (p. 315), l'Ebreo invece deve liberarsi della sua abiezione superandosi e diventando cristiano. Ma – e qui sta il punto – di un cristianesimo nuovo, a venire (*ibid.*). La necessità ideale (non storica) dell'ebraismo, sta nel preparare la venuta del Cristo inteso come massimo tipo umano, il fondatore di religioni (*ibid.*). Chiaramente Weininger parla di un Cristo che non coincide esattamente con Gesù, almeno non con la certezza del suo ritorno. Come si vede, dunque, nell'uno come nell'altro caso il superamento è posto come *necessario* e insieme *impossibile*, cosa che lascerebbe *aperta* e mai completamente risolta questa dialettica, conferendo alla donna e all'Ebreo proprio un valore di quasi-trascendentalità. Naturalmente Weininger non si sarebbe espresso in questi termini; ma resta da capire quanto profondamente le sue speculazioni come quelle di Derrida, a dispetto delle loro differenti *wirkungsgeschichten*, abbiano attinto nelle loro motivazioni di base da un comune *humus* di pensiero di forte tradizione ebraica. Quello stesso che permette a Lévinas, per esempio, di affermare a proposito: «Le differenze tra il maschile e il femminile sfumano nei tempi messianici» (E. Lévinas (2004), p. 57).

(gli enti), l'attivo e il passivo, il visibile e l'invisibile, che Platone può pensare solo servendosi di metafore. Anzi, già il discorso nel quale essa si fa avanti non è né dell'ordine del *logos* né di quello del *mythos*, ma è piuttosto un discorso "bastardo", dove il limite tra senso proprio e senso metaforico è continuamente spostato. *Chora* rappresenta così nel testo platonico un luogo che sfugge a tutte le opposizioni nelle quali si vorrebbe fermarlo, qualcosa insomma che fa resistenza dal didentro alla nascita della metafisica. Essa è il punto cieco del discorso platonico, quello che non si può mettere a fuoco ma che regola passivamente tutto il resto, provocando e resistendo alle opposizioni da cui il testo metafisico è organizzato.

Ora, questo terzo genere è tuttavia sessualmente caratterizzato: luogo di iscrizione delle forme in generale, di *Chora* è detto che è madre, nutrice, matrice, ricettacolo. Tutte le forme che l'informano ritornano a lei, ma non le appartengono. Essa non è tuttavia né il loro *subjectum* né il loro supporto essenziale, non esiste prima che le forme la plasmino e ciò nondimeno resta impassibile e amorfa, sempre *vergine* nel momento in cui sembra dar loro luogo. Inesistente e senza proprietà, essa riceve di volta in volta le proprietà di ciò che avrà ospitato, ma senza conservarle: paradossalmente si deve affermare di essa che non riceve ciò che riceve. Anche la femminilità della madre o della nutrice non le appartiene *in proprio*, giacché essa non ha essenza. Se essa è madre non per questo fa coppia con il padre, anzi, non appartiene a nessuna coppia. Piuttosto è la spaziatrice che conserva un rapporto asimmetrico con tutto ciò che "in essa" sembra far coppia con essa. Madre strana, *chora* dà luogo senza generare, senza ricevere né restituire a un padre.

«Il discorso su *chora* gioca dunque per la filosofia un ruolo analogo a quello che gioca *chora* "stessa" per ciò di cui parla la filosofia, ossia il cosmo formato o informato dopo il paradigma. È in questo cosmo che si attingeranno nondimeno le figura proprie – ma necessariamente inadeguate – a descrivere *chora*: ricettacolo, porta-impronta, madre o nutrice. Queste figure non sono esattamente delle vere figure. Di ciò che esse avvicinano la filosofia non può parlare direttamente, sul modo della vigilanza o della verità [...]. La filosofia non può parlare filosoficamente di ciò che *rassomiglia* soltanto a sua "madre", alla sua "nutrice", al suo "ricettacolo" o al suo "porta-impronta". In quanto tale, essa non parla che del padre e del figlio, come se il padre lo generasse da solo»²¹.

Nonostante i limiti della metafora, dunque, il suo nome resta femminile. Questo nome non nomina nulla che sia, perché il referente di questa referenza non esiste. *Chora* vuol dire posto occupato da qualcuno, rango, postazione, posizione, perciò si distingue da tutto ciò che prende posto in essa e la rende pensabile, senza avere d'altra parte nulla di proprio, neanche la generalità dello spazio geometrico o vuoto. «C'è *Chora*, ma *la chora* non esiste»²². Anche il suo nome, nome proprio, non le appartiene in proprio.

Tuttavia questo nome, che le si può pure cambiare, nomina sempre qualcosa di *unico*, per quanto divisibile sia²³. Più che *un* luogo, *Chora* è piuttosto il luogo stesso, se mai si potesse dire, la spaziatrice astratta, il posto insostituibile dell'unico, da cui l'unicità parla, risponde, ac-

²¹ CO, p. 85.

²² Ivi, p. 55.

²³ *Ibid.*

coglie, sollecita e produce senza fine tutti i suoi sostituti. *Femminile* sarebbe dunque l'alterità assoluta, irriducibile all'unità ma ancora unica, priva di essenza o di determinazione, mai presente eppure sovrana.

È qui che il pensiero derridiano su *Chora*, questo nome che resta greco, lascia emergere insensibilmente l'altra tradizione, la tradizione dell'altro, l'ebraismo. *Chora* infatti non è che un altro nome della supplementarietà originaria che abbiamo visto operare in ambiti diversi prima come scrittura, poi come religiosità (meccanismo automatico di produzione e di riproduzione della religione), infine come s-legame fiduciario che produce il testimone assoluto. È Derrida stesso a ricondurre il discorso su questa innominabile e segreta struttura d'iterazione macchinale all'Uno senza nome²⁴, il dio ebraico che resta nascosto e resistente a qualsiasi tentativo di riappropriazione antro-po-onto-teologica.

Se in *Chora*, nel luogo che essa dà a pensare, Derrida scorge infatti la condizione per affrancarsi da ogni dogma della rivelazione e dell'elezione, dall'altro lato si chiede se questa emancipazione però non possa essere interpretata come il *contenuto* stesso della rivelazione e dell'elezione, la loro stessa idea. *Chora* nominerebbe così nient'altro che il meccanismo a partire dal quale può esserci iterazione e sopra-vivenza, la democrazia a venire, la religiosità minimale della vita che, da un altro punto di vista, può essere intesa anche come prosecuzione ed eredità dell'ebraismo, sua affermazione.

«Per esempio, tutto quel che interpreto, fin nel suo avvenire politico, sotto il nome greco di *chora*, il luogo, la località a-umana e a-teologica che apre il luogo ben al di là di ogni teologia negativa, sembra essere quanto vi è di più estraneo al Dio degli Ebrei e alla storia della legge. Eppure, questo modo di interpretare il luogo può ancora mantenere un'affinità profonda con un certo modo di nominare il Dio degli Ebrei. Lui è anche il Luogo»²⁵.

Chora e *Maqom*, il Luogo. Abbiamo già incontrato questo nome di Dio parlando di Isaak Luria e della sua teoria della Creazione, lo *tsimtsum*, il ritrarsi di Dio in se stesso che libera o crea lo spazio necessario a contenere il mondo. Dio è il Luogo perché tutte le cose sono contenute in lui, ma Egli non ha posto da nessuna parte. È per questo motivo che Dio, si è visto, è anche il nome dell'espropriazione originaria, perché nulla gli appartiene. Nello sprofondarsi in se stesso, Dio si ritrae come il tratto che spazia le parole e le rende possibili solo sottraendosi immediatamente; la traccia che si dà a vedere o pensare solo nella sua stessa cancellazione. Desertificazione del linguaggio, sua spoliatura: ma che cos'è il deserto se non l'immagine di un non-luogo, di una spazialità nuda ma non per questo astratta, che accoglie o restituisce senza alcun calcolo forme, persone, nomi, dèi?

Questa segreta dimensione della religiosità ebraica nomina quindi l'unico, cioè un'esteriorità assoluta incryptata nello stesso, in ognuno, il testimone assoluto di cui si è detto. Nell'immagine cabbalistica dello *tsimtsum*, nel segreto nominato dal Luogo, nella *re-traite* di sé in se stesso, Dio si *invagina*, si svela come ricettacolo e madre, anziché Padre, come il fem-

²⁴ Cfr. FS, p. 73.

²⁵ ABR, pp. 89-90.

minile che non obbedisce ad alcuna riappropriazione antropologica. Presente solo in ciò che accoglie, a cui dà luogo. Segreto assoluto che rende possibile il rapporto di separazione, lo s-legame della religione. Forse la stessa *Shekhinah*, mistero di una dimensione femminile in YHWH, vestigia del suo ritrarsi o suo fantasma. Ma sarebbe una *Shekhinah* che non ritorna più al Padre, all'Uno o all'*En-sof*, come nelle teorie cabbalistiche che descrivono il movimento circolare e redentore delle *sefirot*; che resta perpetuamente esiliata nel mondo, ambivalente giustizia/misericordia di Dio, luogo della contaminazione e sposa infedele (eppure sempre vergine), impassibile e sola. Se per la tradizione «La riunificazione di Dio e della sua *Shekhinah* è il senso della redenzione»²⁶, in Derrida questo processo non avviene o meglio non è assicurato. Dislocato il centro dappertutto, la *Shekhinah* (la Sposa ripudiata) non sa più dove ritornare, l'ad-Dio non è più garantito, e il suo movimento di ritorno all'*En-sof*, alla Corona, resta piuttosto sbilenco, ellittico, sempre un po' "mancante" (geometricamente e moralmente) oppure un po' "in eccesso", sempre in bilico tra rallentamento e accelerazione, purché non si arresti.

«*Chôra*, come io la interpreto e la chiamo (deserto nel deserto), forse lei stessa, in se stessa, non è capace di storia, di promessa, di fioritura, né dell'uomo né di dio. D'altronde essa non è *se stessa* dall'inizio. Non c'è ancora nessuna ipseità. Potrebbe dar luogo a tutto ciò che essa non sarà mai (la storia, la promessa la fioritura, l'uomo o dio, ecc.) ma essa non sarà mai se stessa, né questa fioritura. I fiori del deserto hanno bisogno di lei, ma non lei di loro. Essa vi resta senza presente, impassibilmente straniera. Non è una madre, né una genitrice, né una nutrice, né la figura metaforica di queste donne originarie. Essa ignora il lutto e resta sempre sola – senza nemmeno sapersi sola. Per sempre senza fiori, né corona»²⁷.

Tuttavia, la *Shekhinah* in esilio si chiama *Pardes*, recita il *Tikkune Zohar*²⁸. Essa è il "paradiso" dell'interpretazione e della logica superiore interiore, decostruzione e razionalità universale, democrazia a venire e avvenire dell'ebraismo.

2. Il dio che si scrive: Derrida e Lévinas

L'interpretazione del pensiero di Derrida come auto-decostruzione dell'ebraismo, nel senso e nei termini che si è cercato di chiarire, non può concludersi senza la tematizzazione della figura stessa del pensatore franco-algerino. Se le evidenze che abbiamo raccolto intorno al nostro argomento delineano *in nuce* una considerazione storica della decostruzione di portata *epocale*, e non solo nel contesto del pensiero e della religiosità del Novecento, la figura del suo massimo esponente assume per forza di cose un rilievo *problematico* nel panorama della filosofia occidentale. *Che cosa* rappresenta, in quest'ultima, un pensatore come Jacques Derrida? *Chi* è Jacques Derrida?

²⁶ G. Scholem (1980), p. 138.

²⁷ UNI, p. 277.

²⁸ G. Scholem (1980), p. 76.

In questi ultimi due paragrafi cercheremo di rispondere brevemente a queste due domande. Alla prima attraverso un confronto con un'altra grande personalità del pensiero ebraico novecentesco, Emmanuel Lévinas; alla seconda ricostruendo per quanto possibile l'autointerpretazione che Derrida stesso ha lasciato di sé e del suo lavoro.

Per la precisione, ciò che di seguito intendiamo approntare non rientra nei termini di un confronto filosofico classico. Anzitutto, perché l'elemento problematico della personalità filosofica di Derrida sta, come ormai abbiamo chiarito e nonostante le apparenze contrarie, in una sorta di vigile resistenza al pensiero filosofico in generale. In secondo luogo e conseguentemente, perché non sarà allora più il caso di opporre e misurare uno scarto *posizionale* tra le idee dei due pensatori. E infine perché la lettura che affronteremo sarà decisamente asimmetrica, intrapresa cioè dal punto di vista derridiano. Ciò che tenteremo di fare, infatti, sarà piuttosto utilizzare la figura di Lévinas come una sorta di cartina-tornasole per far emergere, in negativo, le peculiarità del pensiero di Derrida nell'ambito ristretto del rapporto tra la tradizione ebraica e la filosofia occidentale. Ripercorrendo le occasioni in cui Derrida ha incontrato il pensiero di Lévinas, cercheremo semplicemente di mettere in rilievo il senso di uno scarto profondo non tra le loro filosofie, ma tra quanto esse e i loro autori rappresentano in questo contesto.

Perché proprio Lévinas? Perché a detta dello stesso Derrida nessun altro pensatore gli è stato nello stesso tempo così affine e così diverso, così vicino eppur così lontano²⁹. Ciò che ci sembra necessario stabilire, allora, è quale bizzarra topologia regoli il percorso ottico di questa visione anamorfica, per la quale ciò che è prossimo, il più prossimo, risulta essere anche, improvvisamente, il più lontano e differente. Se è vero infatti che tutti i principali interpreti di Derrida hanno evidenziato l'estrema vicinanza del suo pensiero a quello di Lévinas, è vero anche che sono stati molto pochi quelli che hanno invece considerato con precisione, non tanto lo scarto che li separa, ma il *significato* di questa distanza. Ora, a nostro avviso, solo determinando preventivamente quest'ultimo sarà possibile avere tra l'altro un criterio sicuro per dare ragioni di un confronto tra i due pensatori sui singoli temi; cosa, quest'ultima che (lo ribadiamo) non può costituire l'oggetto di queste pagine.

Il classico accostamento tra Derrida e Lévinas viene in genere proposto oltre che sulla base dei riscontri tematici, sul costante reciproco apprezzamento che i due pensatori amici si sono tributati più volte e pubblicamente. In particolare, la considerazione che Derrida ha sempre dimostrato avere lungo il corso della sua attività, tanto per l'amico più anziano quanto per il suo lavoro, si è concretizzata nella pubblicazione di tre lunghi saggi critici dedicati alla sua filosofia, che possono essere visti come altrettante tappe del nostro discorso interpretativo: *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas* del 1964 (poi in *La scrittura e la differenza*), *In questo medesimo momento in questa opera eccomi* del 1980 (poi raccolto in *Psyché*), e *Addio a Emmanuel Lévinas* del 1997 (che raccoglie oltre all'omonima orazione fune-

²⁹ Cfr. PS, p. 195.

bre, anche l'importante testo *La parola d'accoglienza*). Ma il riconoscimento più consistente Derrida l'ha disseminato nei suoi lavori con la costante ripresa di tematiche proprie di Lévinas e l'utilizzo di concetti specifici della sua filosofia. Senza dubbio molti dei principali concetti e temi derridiani, dalla traccia all'ospitalità, dall'alterità alla giustizia, dalla critica dell'ontologia alla rivalutazione delle radici ebraiche, nascono si muovono prendono forma soprattutto dall'ascolto del pensiero levinasiano. A volerne fare una questione squisitamente filosofica, si dovrebbe certo ammettere una dipendenza teoretica molto forte di Derrida da Lévinas. Ma è proprio qui il punto: possiamo, *dobbiamo* avvicinare questi due pensatori come classiche figure di filosofi? O non dobbiamo forse ammettere che nella loro opera ne va – certo in misura notevolmente differente – proprio della considerazione della filosofia stessa? Quanto incide sul loro pensiero la comune, ancorché assai diversa, appartenenza al mondo ebraico? E siamo sicuri, fidandoci delle apparenze, di poter sostenere la consolidata immagine di un Lévinas pensatore ebraico e di un Derrida discepolo del “greco” Heidegger?

Noi vorremmo proporre un'altra lettura di questo rapporto, sulla base della caratterizzazione che abbiamo fatto dell'opera derridiana. Non vogliamo negare che tra questi due pensatori corra un lessico, una retorica, dei temi, delle intenzioni e a volte anche degli approcci molto simili, ma non vogliamo nemmeno sottovalutare il senso di uno scarto che, per quanto apparentemente minimo, trascina invece con sé in un abisso profondo la diversa portata storica dei due pensatori. Qualcuno ha formalizzato il rapporto di pensiero tra i due filosofi in questi termini: Derrida = Lévinas – Dio, volendo accreditare in tal modo l'immagine della filosofia derridiana intesa come “pensiero dell'altro”, postmoderna e atea, totalmente immersa in un contesto di umana finitudine e di secolarizzazione. Tutt'al più, un “umanismo dell'altro uomo”, che renderebbe di fatto indistinguibili i due pensatori e l'equivalenza completa. Ora, nonostante le apparenze depongano a suo favore, questa equivalenza ci sembra non solo riduttiva, ma decisamente sbagliata. Non solo perché Derrida non può essere definito, né si definisce un pensatore appartenente all'ateismo classico, razionale, e neanche all'*ateismo tout court*, come si è visto; ma soprattutto perché, concentrando tutto il senso del rapporto tra i due in una questione di *contenuti* filosofici, manca completamente il piano genuino del confronto, finendo per attribuire a Derrida una quasi identità di idee e percorsi filosofici con Lévinas. Questo piano, a nostro avviso, va individuato proprio nel rapporto personale che ognuno di questi due pensatori ha intrattenuto con la tradizione religiosa ebraica.

È proprio questo il punto focale che vorremmo portare alla luce. Mentre in Lévinas la rivendicazione delle proprie radici ebraiche è completa e diretta, al punto che egli può vantare consapevolmente l'ebraismo come un modello di vita e di pensiero alternativo alla cultura filosofica occidentale, in Derrida la valorizzazione dell'universo ebraico, pur fortissima come si è visto, passa attraverso la necessità di un confronto costante con l'altra tradizione, esplicandosi quindi in modalità indirette e con riserve. In altre parole, ammettendo che ci sia tra i due pensatori la condivisione di una stessa complessiva intenzione strategica – diciamo, per semplificare, il desiderio di veder riconosciuto il valore esistenziale e di pensiero di quella tradi-

zione ebraica per secoli rimossa dalla filosofia e dalla cultura occidentali – ciò che ne differenzerebbe la portata andrebbe cercato nelle modalità assunte da ognuno di loro per raggiungere quest’obiettivo, diciamo nel loro *stile*. In Lévinas questa intenzione generale diventa cosciente, è tematizzata, proposta in una catena di tesi e di ragionamenti, operante come un *fine* del discorso complessivo, contrapposta scientemente alle ragioni della filosofia europea divenute ormai inaccettabili, all’indomani di Auschwitz; contenuti filosofici, ma anche motivi strettamente religiosi, etici, della cultura ebraica, autonomizzano nel suo pensiero il proprio valore e s’impongono nel confronto con l’evidenza di superiori e più antiche verità; la denuncia dell’oblio occidentale della tradizione ebraica si trasforma *eo ipso* in una critica definitiva del pensiero europeo, violento e ostile alla vita, da superare o comunque da rifiutare; causa questa, non ultima, di quella costante ricerca di purezza, separazione, “santità” dell’agire e del discorso, che caratterizza tutta la sua filosofia, e che costituisce invece il primo e ultimo bersaglio polemico di Derrida. In questi, infatti, quell’intenzione, quella volontà di fondo, gioca e opera invece in termini almeno parzialmente inconsci; fa resistenza ad ogni traduzione cosciente e si ribella alla sua identificazione, alla sua considerazione in termini di appartenenza e consenso all’ebraismo; agisce piuttosto come una strategia cieca e “senza finalità” che, d’altra parte, evita accuratamente di esprimersi nelle forme e nei modi filosofici del discorso; è interiorizzata al punto da non distinguersi più essa stessa dalle modalità nelle quali si presenta e opera, forte e sicura di sé da potersi permettere non solo ogni confronto con l’altra parte, il suo contagio, ma l’assicurazione in ciò della propria riuscita: vale a dire non la vittoria, ma la sopravvivenza.

Ora, che cosa significa il rilievo di questa differenza di stile tra i due? Marca solo un diverso modo di essere *personale* che nulla toglie o aggiunge ai contenuti di pensiero, o al contrario, come invece s’è verificato, costituisce l’indice di una differente forza di appropriazione personale delle medesime radici ebraiche? Sarebbe fin troppo facile accreditare, come troppo spesso è stato fatto, la doppia immagine di un Lévinas pensatore ebraico perché fieramente ebreo e di un Derrida pensatore “occidentale” dell’incontro inter-culturale, perché molto meno sicuro della propria ebraicità. Sarebbe facile, ma inesatto. Perché se le critiche di Derrida a Lévinas hanno un senso, e ce l’hanno, questo sta proprio nella volontà di invitare l’amico a non restare un pensatore ebraico solo nei contenuti, ma anche nello stile; cioè nella sollecitazione a sublimare fin nella *forma* del pensiero le caratteristiche peculiari, i momenti costitutivi e da ultimo pure le singole verità della religiosità ebraica, in tal modo implementandone il valore universale, e non limitandosi solo a *parlarne*. In un altro senso, e senza contraddizione, lo vedremo, si potrebbe sostenere che Derrida sollecita Lévinas a non restare solo un *pensatore ebraico*, ma a dare fondo alla sua appartenenza religiosa senza garanzie di tipo filosofico. Il presupposto di queste critiche, naturalmente, sta nella richiesta di riconsiderare il valore e il significato dell’ebraismo *in se stesso*, e non principalmente nel confronto con altre tradizioni; nell’invito, insomma, a non dare per scontato né che cosa l’ebraismo sia né che cosa debba essere. Tutto il lavoro di Derrida, d’altra parte, può essere visto come un ripensamento profondo

dell'ebraismo e dell'esperienza religiosa che veicola. Si tratta, in fondo, della consapevolezza di non dover o poter considerare l'ebraismo come una tradizione tra le altre, cioè determinata e determinabile, ma come la condizione quasi-trascendentale del concetto e della pratica di umanità. Questa consapevolezza istintiva sa di potersi tradurre in realtà solo agendosi direttamente, performandosi nell'azione, e non restando il contenuto astratto di un convincimento personale o di un proposito filosofico; il che significa che sa di non potersi arrestare alla *critica* dei contenuti e all'affermazione teorica dell'universalismo ebraico, ma di doversi spingere sino alla *decostruzione* dell'ebraismo e, per questa via, alla pratica vissuta del suo valore universale.

Ecco perché crediamo che abbia ragione Derrida nel sostenere che non è la sua astratta appartenenza o meno alla tradizione di pensiero ebraica ciò che lo differenzia da Lévinas, né che la loro distanza possa ridursi al computo di specifiche differenze "filosofiche", ma che intervengano tra loro piuttosto delle differenze di firma, di scrittura, di idioma, di storia, di traiettoria, legate alle proprie iscrizioni biografiche. Se si dovessero misurare queste due opere infatti col metro classico di un riscontro filosofico, non c'è dubbio che il lavoro derridiano denuncierebbe un debito molto ampio nei confronti della critica levinasiana all'ontologia occidentale³⁰; ma il punto è che, come abbiamo dimostrato, pur avendone sempre a che fare, non si può ridurre in alcun modo la decostruzione ad una filosofia, almeno senza tradirne pesantemente natura e scopi. Ecco perché siamo convinti che la vera differenza tra Derrida e i pensatori del suo tempo – di cui certo Lévinas per più motivi costituisce una pietra di paragone – non possa essere contenuta interamente in termini filosofici e richieda necessariamente la problematizzazione della presenza di Derrida stesso in questo panorama.

Una rapida ricapitolazione dei tre saggi derridiani su Lévinas potrà chiarire meglio quanto sosteniamo. Ognuno di loro, senza procedere classicamente per domande, obiezioni e confutazioni, analizza piuttosto una serie di temi, che raccoglie intorno ad un fuoco tematico preciso. L'intenzione che li anima non è quella dialettica di *neutralizzare* il discorso dell'altro, ma di seguirne fedelmente le nervature sino a lasciarne emergere il rimosso che, attraversandolo, lo rende possibile. In *Violenza e metafisica* è l'intero progetto levinasiano di una "metafisica", cioè di un'etica come "filosofia prima", ad essere contestato. Per meglio dire, più che il progetto stesso ci sembra che Derrida problematizzi le strategie e i mezzi utilizzati da Lévinas in questa operazione. Dando voce alla tradizione "greca" rappresentata da Hegel, Husserl e Heidegger, Derrida non intende rigettare l'intenzione di fondo che anima il progetto levinasiano, ma radicalizzarla nel confronto con obiezioni che, lasciate a margine del discorso, possono minarne la riuscita. In altre parole, Derrida si erge in questo saggio ad "avvocato del diavolo", nel senso stretto dell'espressione.

I due obbiettivi del saggio, in questo senso, sono due: 1. La necessità di riconoscere la

³⁰ Cfr. SD, p. 138: «Diciamolo per rassicurarci fin da principio: il cammino di pensiero di Lévinas è tale che tutte le nostre interrogazioni fanno già parte del suo dialogo interiore, si muovono nel suo discorso e non fanno che ascoltarlo, a diverse distanze e in una molteplicità di sensi».

violenza ontologica come derivata dal linguaggio filosofico di cui ci serviamo per pensare, 2. La necessità di riconoscere la possibilità di un pensiero dell'altro, di un'eterologia pura, solo nella mediazione impura di questo stesso linguaggio filosofico. La conclusione, evidente, invita ad ammettere la necessità del ricorso ad una certa violenza "linguistica", o pre-etica, da parte del discorso che intenda garantire la purezza dell'alterità assoluta e muoversi nel solco di un pensiero della non-violenza etica. Sono temi che abbiamo già affrontato e sui quali non ci dilungheremo, ma che adesso, forse, assumono un'ulteriore, definitiva *tournure*. Si tratta, come si ricorderà, dell'accusa di "empirismo" mossa da Derrida a Lévinas, cioè dell'idea paradossale di voler preservare totalmente l'alterità dell'altro al punto di non poterla più "dire", comunicare o ricevere. Pensiero puro della differenza pura che s'inabissa ogni qualvolta profferiamo parola, anche la più amichevole.

«C'è una violenza trascendentale e pre-etica, una dissimmetria (in generale) la cui archia è lo stesso e che permette ulteriormente la dissimmetria inversa, la non-violenza etica di cui Lévinas parla. In effetti, o non c'è che lo stesso ed esso non può nemmeno più manifestarsi e essere detto, e neppure esercitare la violenza (infinità o finitezza pure); oppure ci sono lo stesso e l'altro, e allora l'altro non può essere l'altro – dello stesso – se non essendo lo stesso (di sé: ego) e lo stesso non può essere lo stesso (di sé: ego) se non essendo l'altro dell'altro: alter ego. Senza questa evidenza io non potrei desiderare (o) rispettare l'altro nella dissimmetria etica. Questa violenza trascendentale che non procede da una risoluzione o da una libertà etiche [...] instaura originariamente il rapporto tra due ipseità finite. [...] Perché questa origine trascendentale come violenza irriducibile del rapporto all'altro è, nello stesso tempo non-violenza, dato che apre il rapporto all'altro. [...] Proprio essa, attraverso questa apertura, permetterà a quell'accesso all'altro di determinarsi, nella libertà etica, come violenza o non-violenza morali»³¹.

Si tratta insomma di riconoscere un'*economia* della violenza, e di doversi servirsi della violenza minore per contrastare la violenza maggiore.

Con queste obiezioni Derrida vuol mostrare che un pensiero dell'altro può riuscire solo servendosi dell'unico *logos* filosofico, il linguaggio dello stesso, dell'identità e della volontà di potenza, che struttura tutte le nostre esperienze e le rende possibili. Derrida vuol mostrare che un'*etica* nel senso di Lévinas, può riuscire solo come pensiero dello stesso nella sua economia con l'altro, come si è già detto della decostruzione – e quindi anche sempre come più che etica, anche sempre come più che filosofia³².

Il tema che si annuncia in queste pagine del 1964 diventerà esplicito nel saggio del 1980. Stiamo parlando del tema della "contaminazione": contaminazione del pensiero dell'alterità da parte dello stesso, contaminazione del pensiero della non-violenza da parte della violenza pre-etica, contaminazione dell'ebreo da parte del greco. Ma se in *Violenza e metafisica* questa necessità è indicata ancora a partire dall'analisi dei contenuti, cioè come una riflessione sul linguaggio del *logos* e i suoi problemi³³, in *In questo medesimo momento in questa o-*

³¹ Ivi, pp. 162-63.

³² Laddove, invece, la pretesa frontale di uscire dalla filosofia con un balzo, di raggiungere direttamente l'*epekeina tes ousias*, rischia di far ricadere il discorso nell'empirismo, come si è già detto, cioè nella violenza muta, pre-umana della non-filosofia.

³³ Cfr. ivi, p. 138: «I problemi di cui ora tenteremo di chiarire il principio, sono tutti, in sensi diversi, pro-

pera eccomi la stessa problematizzazione del linguaggio trova la sua giusta dimensione e si radicalizza sino ad investire il discorso levinasiano nella sua stessa forma, nella sua dimensione stilistica.

Questo saggio di difficile lettura, non di rado esoterico per la quantità di rimandi impliciti e per l'irrompere verticale in esso di motivi apparentemente estranei al discorso principale, propri della cultura religiosa ebraica rabbinica e cabbalistica (si veda lo strano testo in maiuscolo che chiude il saggio), marca sin nello stile, diretto e dialogico (una voce maschile ed una femminile che s'alternano e infine si fondono), il raggiungimento di una maturità e di una sicurezza che mancano in *Violenza e metafisica*. Consumando ogni possibile contenuto nel suo stesso movimento di sviluppo, questo testo ottiene una capacità dimostrativa a più livelli piegando il discorso filosofico come un arabesco, una linea continua insinuante e quasi autoreferenziale ma capace di produrre effetti devastanti sul tessuto dell'opera levinasiana, capace di far *accadere* a quest'ultima ciò di cui essa si limita a *parlare*: la venuta dell'altro.

L'intenzione di Derrida è chiara fin dal titolo, dall'"eccomi" che annuncia l'av-venire, nell'opera di Lévinas, dell'irriducibile singolarità di Derrida stesso; come se questi fosse un evento che affetti il discorso di Lévinas, anzi Lévinas stesso, qualcosa che accade proprio a lui. Questo movimento di presentazione di sé ottenuto attraverso la spoliatura progressiva del linguaggio, il suo vigile, allertato dire-niente, diventa però anche, progressivamente: 1. un esempio di venuta dell'altro in generale, 2. di quell'*altro* che nel pensiero di Lévinas è rimosso (il femminile), 3. dell'altro assoluto (Dio). Ecco i più livelli. Il saggio dunque *inscena*, sulla scorta dell'analisi di un tema specifico (cioè parlando d'altro, sostanzialmente, come non potrebbe non essere), il contenuto dimostrativo che lo muove: analisi dello stile del pensatore dell'alterità, il saggio eleva il proprio stile ad evento ed esposizione di quell'alterità medesima, permette che essa irrompa nel linguaggio e come linguaggio incenerendo il nome di Lévinas, secondo il movimento obbligante della giustizia che ormai conosciamo.

Il tema esplicito del saggio è come si è detto quello della contaminazione, da parte del *logos* e della violenza, del discorso che vuole dire e incontrare l'altro nella sua purezza, cioè senza praticargli violenza. Derrida vuole piegare Lévinas al riconoscimento della necessità della negoziazione, dell'obbligo della traduzione e quindi, inevitabilmente, del tradimento. La lingua dello stesso nella quale si esprime e non può non esprimersi Lévinas, smentisce, a priori, la sua etica, negozia senza poterselo impedire con il tradimento, e questo tanto più quanto più egli cerca di fare resistenza alla traduzione. Questa situazione costituisce una trappola per chi, come Lévinas, ritiene di poterla semplicemente rifiutare radicalizzando i contenuti, una *chance* invece per chi accetta il rischio della perdita e gioca la partita senza trincerarsi dietro garanzie *logiche*³⁴. Per non volersi piegare alla contaminazione e alla negoziazione, Lévinas è

blemi di linguaggio: problemi di linguaggio e il problema del linguaggio».

³⁴ Ps, pp. 194-95: «Egli ama a quanto pare la lacerazione ma detesta la contaminazione. Eppure ciò che tiene la sua scrittura col fiato sospeso, è il fatto di dover accogliere la contaminazione, il *rischio* di contaminazione, concatenando le lacerazioni, *riprendendole* regolarmente nel tessuto o nel testo filosofico di un racconto. Que-

costretto così a tradire il proprio pensiero nel momento stesso in cui l'enuncia, cioè a praticare la violenza che vorrebbe evitare.

Il rimarchevole nel testo levinasiano, tuttavia, è di essere stato tra i primi e il più notevole tentativo di rimemorare l'altro, di costituire un luogo di invito dell'altro assoluto, di quell'alterità che la tradizione occidentale ha volutamente represso e sulla cui rimozione ha forgiato la propria storia. Nonostante tutto, quindi, qualcosa, qualcuno s'annuncia in questo testo. Con il movimento stesso del suo discorso Derrida mostra che se *tout autre est tout autre* ciò che si dice di Dio nel testo di Lévinas deve valere per chiunque altro, anche e soprattutto quindi per Lévinas stesso, sotto il cui nome allora sarà affiorato impercettibilmente il nome dell'altro assoluto, di colui che firma tutti i nomi, Dio (*'El*)³⁵. Il parziale fallimento del testo di Lévinas, il ri-trarsi del suo dentro, ha tuttavia il potere di aprire all'altro la *chance* della responsabilità, che in questo caso è quella di leggere in modo *giusto*, obbligato dal testo dell'altro (Dio, Lévinas), dalla relazione che avrà avuto luogo tra loro e che avrà reso possibile la decostruzione di questo stesso testo come quel legame della giustizia o della religione che è possibile tessere solo nella violenza del linguaggio:

«Il laccio dell'obbligo è piazzato. Non è una trappola, ho detto poc'anzi perché. La sua incomparabile strettura [*stricture*] contamina un obbligo con l'altro, quello che lega con quello che scioglie, senza tuttavia reciprocità. Per gioco – quasi, forse – si direbbe che l'obbligo lega e slega. Egli avrà obbligato: legato e sciolto, legato sciogliendo “insieme”, nella “stessa” *sériature*, nella stessa dia-sincronia, in *una volta* seriale, questo “più volte” che non avrà avuto luogo che una volta. Legato/slegato un obbligo che obbliga, una *religione*, e una ob-ligazione che scioglie ma che, senza fare solamente ob-stacolo o obiezione alla legatura, apre la religione nel dis-legame stesso. Questo laccio dell'obbligo tiene insieme il linguaggio»³⁶.

Ma il saggio non si arresta a questo livello, e interroga il testo di Lévinas ancora più in profondità.

Infatti, l'altro assoluto che una lettura giusta avrà fatto affiorare sotto il nome dell'autore, non è un Dio sessualmente neutro. Il testo di Lévinas, infatti, non è stato solo tra i primi a rimemorare l'altro, ma anche tra i primi a caratterizzarsi sessualmente (benché con tratti virili), cioè a rimarcare ancorché negativamente la differenza sessuale nel discorso. D'altro canto, nella sua opera Lévinas avrebbe pure tenuto in considerazione, tematizzandone

sta *ripresa* è anzi la condizione perché l'al di là dell'essenza conservi la sua *chance* contro la cucitura avviluppan- te del tematico o del dialettico. Bisogna salvare la lacerazione e pertanto usar cucitura contro cucitura. Bisogna accettare regolarmente (in serie) il rischio della contaminazione per lasciare alla non-contaminazione dell'altro da parte della regola del medesimo la sua *chance*».

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 208: «Quest'altro “egli”, quindi, non avrebbe potuto arrivare fino in fondo alla mia frase se non nella mobilità interminabile di questa *sériature*. Non è il soggetto-autore-firmatario-proprietario dell'opera, è un “egli” senza autorità. Si può anche dire che è il Pro-nome che lascia la sua pre-firma sigillata nel nome d'autore, per esempio E.L., o viceversa che E.L. non è che un pronome che rimpiazza il pronome singolare, il sigillo che viene prima di tutto ciò che può portare un nome. [...] Senza autorità, non *fa* opera, non è l'agente o il creatore della sua opera. Ma se dico che *lascia* operare l'opera [...] occorre subito precisare che questo lasciare non è una semplice passività [...]. Questo lasciare al di là dell'essenza, “più passivo della passività”, intendilo come il pensiero, oggi, più provocante». Naturalmente Derrida gioca sull'omofonia tra le iniziali di Lévinas e il nome biblico di Dio.

³⁶ *Ivi*, p. 200.

l'importanza tra i primi, la donna e/o il femminile, come elemento capace di contestare la violenza del *logos* e di aprire la dimensione dell'*ospitalità*, ma senza arrivare tuttavia al vero riconoscimento, anzi (giacché questo ormai non basta più) senza lasciar veramente a-venire il femminile nel discorso stesso³⁷. Questi, allora, costituirebbe nella filosofia di Lévinas un sovrappiù di alterità non detta: *altro* sia rispetto al tutt'Altro che al Dire che lo dice. Un'alterità capace dunque di destabilizzare la pacifica tessitura del testo levinasiano, di mostrare la chiusura di quest'ultimo proprio in quell'economia del medesimo che denuncia. Incryptato nel linguaggio del medesimo, secondarizzato da E. L. (Lévinas o Dio-Padre, non importa), il femminile tramerebbe il testo di Lévinas al contrario, suscitando esso stesso la sua secondarizzazione e la sua causa, Dio o Lévinas, 'El o E.L., imponendo ad entrambi la sua potenza di denominazione: *Elle*, il femminile omofono di entrambi.

Senza saperlo, allora, forse senza accettarlo fino in fondo, il testo di Lévinas letto da Derrida, sollecitato dal sisma della giustizia e della decostruzione, porterebbe e denuncierebbe in se stesso la contaminazione che proviene dal femminile, l'ingratitudine e il tradimento che avranno permesso all'altro di a-venire, l'infedeltà persino, che gli avrà permesso di rispondere dell'avvenire al di là della gelosia di Dio. Il tutto s'inscena allora tra un pensiero di Dio al di là dell'essere e la necessità di tradirlo nel *logos* proprio per restargli fedele; fedele alla gelosia che vorrebbe conservarlo puro fin nel Nome ('El), che invece resta marcato dalla "mancanza" di *Elle*³⁸ – quella stessa che avrà in tal modo "inventato" l'altro che in quest'opera fa "eccomi!", e s-legato il laccio della religione.

Questi ultimi temi si ritrovano solo *en passant* in *Addio a Emmanuel Lévinas*, soprattutto ne *La parola d'accoglienza*, che analizza la possibilità o meno, da parte dell'etica levinasiana dell'*ospitalità*, di costituirsi in diritto e istituzioni, di fondare una dimensione politica. Il saggio chiarirà l'impossibilità di tutto ciò ma, con lo stesso movimento che abbiamo visto all'opera nel saggio del 1980 (anche se non con lo stesso stile), ricaverà da questo ulteriore "fallimento" del pensiero di Lévinas una risorsa in più non già per rinunciare al politico, ma per pensarlo altrimenti, e precisamente nei termini di cui abbiamo già reso conto nel precedente capitolo³⁹.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 214: «Ma pure l'opera di E.L. mi pare sempre avere secondarizzato, derivato, l'alterità come differenza sessuale, subordinato il tratto di differenza sessuale all'alterità di un tutt'altro sessualmente non marcato. Non secondarizzato, derivato, subordinato la donna o il femminile, ma la differenza sessuale. Ora, una volta secondarizzata la differenza sessuale, risulta sempre che il tutt'altro *che non è ancora marcato* si trova ad essere già marcato come mascolinità».

³⁸ Il saggio si chiude con un brano che opera una sorta di liturgia eucaristica, dove al pane e al vino è sostituito il nome di Dio "ferito" dalla "mancanza" femminile che gli avrà dato tuttavia un avvenire, la sopravvivenza. Per la Cabbala, le lettere del Nome rappresentano il corpo mistico della divinità, "poiché le lettere del suo nome sono Lui stesso" (testo anonimo citato in G. Scholem (1980), p. 58). Due pagine prima, infatti, Derrida ricorda la prassi rabbinica di *seppellire* i manoscritti che contenessero errori nella scrittura del Nome santo, come se si trattasse di un morto. La mancanza nel cuore del Nome, la storpiatura che lo avrà trasformato da 'El in *Elle*, sostituendo una singolarità all'altra, non è altro allora che il prodotto della logica interiore superiore della decostruzione.

³⁹ Si veda in particolare la critica derridiana all'esemplarismo all'opera nel pensiero levinasiano dell'elezione, e quella al messianismo che Lévinas vede nella politica dello stato d'Israele. Contro l'appropriazione tradizionale di questi momenti della religiosità ebraica da parte di Lévinas, Derrida fa valere invece una loro traduzione rispettivamente, in termini di elezione di ognuno nella responsabilità, e di *messianico*;

Quanto alla differenza sessuale, Derrida rimarca come la lettura del testo levinasiano svolta in *In questo medesimo momento in questa opera eccomi* avesse accentuato in esso dei tratti maschilisti: il femminile sarebbe sì tematizzato, ma in un discorso che resta orientato da un punto di vista maschile, che lo caratterizza pertanto in termini androcentrici (femminile come interiorità privata, domesticità, linguaggio intimo e privato, accoglienza ospitale, ecc.). D'altra parte, a ben vedere, il testo levinasiano può leggersi, al contrario, anche in termini "femministi":

«L'altra interpretazione di questa descrizione non protesterebbe più contro un'androcentrismo classico. Al contrario, esso potrebbe perfino fare di questo testo una specie di manifesto femminista. È infatti a partire dalla femminilità ch'esso definisce l'accoglienza per eccellenza, l'accoglienza o l'accoglimento dell'ospitalità assoluta, assolutamente originaria, perfino pre-originaria, cioè, nientemeno, l'origine pre-etica dell'etica. [...] L'accoglienza, origine anarchica dell'etica, appartiene alla "*dimensione di femminilità*" e non alla presenza empirica di un essere umano di "sesso femminile". [...] Bisogna forse scegliere tra queste due letture incompatibili, tra un'iperbole androcentrica e un'iperbole femminista?»⁴⁰.

La retoricità della domanda lascia supporre di no, *et pour cause*: in Lévinas la femminilità sarebbe dapprima (*Totalità e infinito*) secondarizzata in un fallocentrismo tradizionale, in seguito (*Altrimenti che essere*) fatta *oggetto*, seppur positivo, del discorso (femminismo). Due atteggiamenti speculari tra i quali pare inutile scegliere, almeno a livello *teorico*. Che è d'altra l'unico piano sul quale resta compresa la filosofia di Lévinas. In Derrida, al contrario, la femminilità è lo stile stesso del discorso, è il luogo a partire dal quale prendono origine le sue tematiche, i modi, gli impulsi del suo pensiero – è il suo momento *pratico*.

Naturalmente, lo vedremo, in tutto ciò ne va di un sovrappiù e insieme di un *deficit* di coscienza, rispetto al femminile e alla religiosità, da parte di Derrida. Per Lévinas invece mai il femminile giocherà un ruolo nel divino, e l'ebraismo autentico resta una coscienza estrema di ciò che l'ebraismo presume essere⁴¹. Nonostante gli enormi passi avanti che ha contribuito a fare in direzione di un pensiero femminile della responsabilità e della testimonianza, Lévinas resta suo malgrado un *filosofo*, un "greco". La rivendicazione diretta del suo essere ebreo, con tutto ciò che ne segue, lo porta ad avallare nel fatto della sua scrittura ciò cui questa si oppone nel suo Detto: la rabbia d'identità che deriva dal pensiero onto-teologico. La religiosità ebraica resta per lui un fatto acquisito, che nonostante le buone intenzioni di universalismo, resta confinata nella chiusura identitaria della presunzione di autenticità. L'insegnamento che non

cfr. AD, pp. 136-37: «L'analisi sembra liberare o sciogliere la legge fuori dell'avvenimento del suo messaggio, dal qui-ora della sua rivelazione chiamato *Sinai* [...], un "*riconoscimento della Toràh prima del Sinai*", e se non di un riconoscimento senza elezione [...], almeno di un'elezione la cui assegnazione non si lascia racchiudere né in tale luogo e in tale momento, né quindi forse – ma non si potrebbe mai essere sicuri per definizione – in tale popolo o in tale nazione. Non dimentichiamolo mai, l'elezione è inseparabile da ciò che sembra sempre contestarla: la sostituzione. Irrecusabile necessità, forza irresistibile, tuttavia forza vulnerabile di una certa debolezza: questo *pensiero della sostituzione* ci porta verso una logica appena pensabile, quasi indicibile, quella del possibile-impossibile, iterabilità e sostituibilità dell'unico nell'esperienza stessa dell'unicità come tale».

⁴⁰ Ivi, pp. 106-107.

⁴¹ Cfr. E. Lévinas (2004), p. 59: «Mai la donna, nell'ebraismo, assumerà aspetto divino. La dimensione intima è solo *aperta* dalla donna...».

si enuncia già come azione e agire responsabile – cioè in modo anche parzialmente inconscio ed istintivo – non solo non raggiunge il suo obiettivo, ma rischia di trasformarsi nel suo esatto opposto, nella follia totalitaria e irresponsabile di chi fonda la decisione sull'assicurazione di un decalogo, anche il più santo, e la vita solo sulla vita, anziché anche sulla morte e sul silenzio che la abitano, la minacciano e le permettono di sopravvivere. È così che la vita si fa veramente *santa*, separata, nel rischio dell'impuro accettato fino in fondo, nella *chance* di salvezza mai garantita, di un'elezione di cui devo chiedermi sempre se mi "riguarda", di una chiamata che "forse" non era indirizzata a me, proprio a me, e alla quale "forse" ho risposto impropriamente, in un ad-Dio che non è mai sicuro di giungere tra le braccia di colui o colei che invoca nel saluto all'altro:

«Ad-Dio al di là dell'essere, laddove non solo Dio non ha da esistere, ma dove egli non ha da donarmi né da perdonarmi. Che cosa sarebbe la fede o la devozione verso un Dio che non potrebbe abbandonarmi? Di cui sarei sicuro e certo, sicuro della sua sollecitudine? Un Dio che non potrebbe che donarmi o donarsi a me? Che non potrebbe non eleggermi? Lévinas avrebbe forse sottoscritto a queste ultime proposizioni, cioè che l'ad-Dio, come il saluto o la preghiera, deve rivolgersi ad un Dio che non solo può non esistere (non esistere più o non ancora), ma che può anche abbandonarmi e non rivolgersi verso di me con alcun movimento di alleanza o di elezione?»⁴².

L'equivalenza iniziale, pertanto, andrebbe per noi rivista più correttamente nel modo seguente: Derrida = Dio – Lévinas, cioè l'ebraismo *meno* la coscienza e l'ostensione delle sue prerogative e dei suoi privilegi, primo fra tutti naturalmente quello dell'elezione in senso classico (così cara a Lévinas, invece)⁴³, l'ebraismo senza la pretesa di autenticità, l'ebraismo riconosciuto per intero nella parzialità di una fede marrana, nella necessità della negoziazione, nell'impuro della contaminazione con altre culture, nel dovere della sua traduzione universale, della sopravvivenza elevata a *forma* stessa dell'agire religioso e non più solo a suo *kerygma*. Così, proprio l'autore apparentemente più vicino a Derrida, andrebbe considerato invece come il maggior ostacolo per la corretta comprensione della sua opera, che non è una filosofia e che si pone sulla strada della *continuazione* dell'ebraismo, cioè sulla strada della fedeltà alla sua prima e unica legge, "sopra-vivere". Perché non è forse vero che ciò che ci separa di *un* solo passo dalla meta costituisce, in valore relativo, il *maggior* impedimento al suo raggiungimento? Come non leggerci dell'ironia, allora, in questo "Addio a Emmanuel Lévinas", che proferisce non soltanto il sentito saluto all'amico morto, ma anche e senza contraddizione l'addio ad una fede garantita, ad un dio assicurato, sempre presente, sempre con noi, ad un padre che non ci potrebbe abbandonare? Dobbiamo forse ricordare che in ebraico il nome "Emanuele" significa "Dio è con noi", e la sua inquietante, apparentemente incomprensibile vicinanza al molto meno irenico "Gott mit Uns"?

Resta tra Lévinas e Derrida la percezione di uno scarto non formalizzabile, non riduci-

⁴² AD, p. 174.

⁴³ Cfr. DM, p. 112: «La nostra fede non è assicurata perché una fede non lo è mai, non deve mai essere una certezza. Noi condividiamo con Abramo ciò che non si condivide, un segreto di cui non sappiamo nulla, né lui né noi».

bile a differenze di idee o di dottrina, uno iato che esorbita la dimensione di pensiero nella quale queste due importanti figure della filosofia del Novecento si sono incontrate, per investire il lato religioso della loro biografia, di una religiosità vissuta e non più soltanto pensata, tematizzata. Tra Derrida e Lévinas la differenza è un effetto di firma. Essa riguarda il diverso modo in cui questi due straordinari Ebrei hanno abitato la loro fede, l'ebraismo. L'uno, nell'onesta e profonda partecipazione alla religione dei suoi padri, tra le mura fantasma del Tempio o tra quelle della sinagoga; l'altro, nella ribellione e nell'abiura, nel deserto di una solitudine tormentosa, priva di ripari. Questa differenza resta indicibile, confinata nel silenzio. Non nel pudore virile dell'amicizia, o nella modestia in cui respira la genialità, ma nel silenzio che proviene da un avvenire antichissimo, che afferra l'uomo nella sua singolarità nuda, abbandonata, esposta a tutto, e gli ordina di mettersi in cammino:

«Questo silenzio viene a noi dall'abisso. Sembra forse, forse fa eco, questo silenzio, forse, a quello dal fondo del quale Elia si sentì chiamare, lui solo ("Come, tu qui Elia, che *fai*?), dal fondo di una voce che era appena una voce, una voce quasi inaudibile, una voce che si distingueva appena da una brezza leggera, una voce sottile come un silenzio, una "*voix de fin silence*", come si dice, ma voce che Elia credette di percepire dopo che ebbe cercato invano la presenza di Dio sulla montagna, nella brezza, nel terremoto, nel fuoco; una voce che interroga ("Che fai tu qui?") e ordina: "Va!"»⁴⁴.

3. Il posto di Elia

Il punto di fuga verso cui convergono tutte le linee del nostro discorso, ormai è chiaro, è la determinazione in Derrida di una *coscienza profetica*. Come si è visto dal confronto con un altro grande pensatore, Lévinas, il senso del suo operato non può essere circoscritto e confinato nell'ambito della sola storia della filosofia. E se è la religione ebraica il piano sul quale egli si muove, come abbiamo cercato di mostrare, resta da chiarire la natura del rapporto che Derrida ha intrattenuto o creduto di intrattenere con essa.

Alla base del nostro proposito, naturalmente, c'è la convinzione che la particolarissima posizione di Derrida in seno all'ebraismo giustifichi tutte quelle dichiarazioni e prese di posizione che egli ha rilasciato intorno al suo ateismo e alla sua problematica appartenenza alla comunità e alla tradizionale religione ebraica⁴⁵. Poteva essere diversamente? Se la decostruzione rappresenta un tentativo riuscito di radicalizzazione dell'ebraismo, per forza di cose in

⁴⁴ AD, p. 184.

⁴⁵ Ma che figure come quella di Derrida non siano rare nella storia dell'ebraismo, che anzi siano pure in un certo senso *attese*, ci è testimoniato dall'inquietante, accidentale e affascinante somiglianza tra il profilo del pensatore decostruzionista e il ritratto che Scholem fa del "mistico nichilista" della tradizione cabbalistica estrema. Cfr. G. Scholem (1980), p. 12: «Tutti gli altri mistici cercano la via per ritornare alla forma, che è anche la via che porta alla comunità; solo lui, che ha sperimentato la dissoluzione di ogni forma come valore supremo, cerca di preservare l'informe con spirito adialettico, anziché trasformarlo in impulso per la costruzione di una nuova forma, come fanno gli altri mistici. Qui la negazione di ogni autorità religiosa in nome della stessa autorità appare allora come la forma più pura dell'aspetto rivoluzionario del misticismo». Tra l'altro Derrida amava citare spesso la formula plotiniana «la forma è traccia dell'informe», cioè dell'Uno senza nome.

continuità e rottura con esso, come non prevedere una dinamica di attrazione e repulsione reciproca? Questa dinamica c'è stata. Sia dalla parte di Derrida, che per molto tempo della sua vita pubblica ha minimizzato il suo rapporto con l'ebraismo, sia dalla parte degli ambienti ebraici (anche i meno ortodossi), se si deve prestare fede alle tracce che la diffidenza, l'ostracismo o la tacita scomunica di questi ultimi, hanno lasciato nella vita di Derrida, e di cui sono testimoni i suoi ultimi libri nel dialogo silenzioso che li tesse⁴⁶.

D'altra parte, l'opera stessa di Derrida presenta uno spartiacque, situabile diciamo intorno alla fine degli anni Ottanta, non già tra coscienza o non coscienza profetica, ma tra privacy e pubblicità di questa coscienza. Con la pubblicazione di *Circonfessione*, ma soprattutto a partire dall'episodio biografico che ne è l'oggetto – la morte della madre –, Derrida denuncia pubblicamente il significato del suo lavoro di decostruzione e quello della sua stessa persona nel rapporto con la religione materna (è il caso di dire)⁴⁷.

Ora, a nostro avviso questo rapporto non è stato solo di sentita adesione, ma di vera e propria *rigenerazione*. Derrida non si iscrive passivamente nella storia e nella pratica della religione di Abramo, ma la reinterpreta a partire dal proprio caso umano: la forza della sua fede è tale da piegare verso la propria esperienza di vita l'immagine che l'ebraismo stesso ha coltivato di sé nei secoli, capace di svuotarlo di ogni contenuto preciso per farne un indefinibile modo di essere e di sentire, la religione della sopravvivenza che esso ha sempre voluto essere. Derrida non si è limitato, come Rosenzweig, a “pensare” un altro ebraismo, ma l'ha *praticato* proprio o soprattutto attraverso la sua attività di pensatore e scrittore infaticabile, identificando come nessun altro ebraismo e scrittura. Derrida ha fatto della scrittura una veglia indefinita, la liturgia quotidiana e costante di una religiosità così potente da confondersi con l'esistenza stessa. Così, parlando della sua “incredibile” appartenenza all'ebraismo, dell'imbarazzo, del fastidio che gli comportava il dover *spiegare* che cosa significasse per lui essere un Ebreo, che cosa rappresentasse per lui l'ebraismo, Derrida ha chiarito una volta che tutti i suoi atteggiamenti, pratici e teorici, intorno a questo tema, a volte di sfida e disgusto, altre volte di adesione e rispetto, andavano riletti a partire dalla peculiarità straordinaria della sua posizione, a partire dalla sua vita al limite di molte identità ma a suo agio in nessuna:

«Chiameremo tutto ciò denegazione, inautenticità [...], doppio gioco? La mia impressione è che non soltanto nessuna di queste parole convenga per dominare l'esempio o il caso “ebraico” di cui parlo, ma anche che questa problematica debba essere ripensata a parti-

⁴⁶ CIR è pieno di riferimenti alle resistenze degli ambienti religiosi con le quali Derrida ha dovuto confrontarsi. A proposito del suo ruolo nell'ebraismo afferma, per esempio: «loro non mi hanno mai perdonato di essere l'escatologista più avanzato, l'ultima avanguardia che conta» (p. 89). In questo “loro” impersonale sono da riconoscersi configurazioni a volta a volta diverse, ora familiari, ora religiose, ora filosofiche, che Derrida avrà certamente considerato come il freno più forte all'affermazione della religiosità di cui si sentiva portatore.

⁴⁷ Tutto il libro può essere letto come una mimesi ironica, nel senso chiarito, delle *Confessioni* di sant'Agostino, nel plesso che lega, in queste ultime, la religione, la madre, la conversione. Si tratta di un'opera in cui l'autore risponde di sé a più livelli e che cerca di dire una parola di chiarezza intorno al suo travagliato legame con l'ebraismo. La morte della madre diventa, per più ragioni legate anche a tutto ciò che si è detto dell'aspetto femminile del pensiero decostruttivo, l'occasione per parlare di sé come mai aveva fatto prima. Tra l'altro è proprio intorno a quell'epoca che Derrida riceve la rivelazione del proprio nome segreto e di una più cosciente adesione al proprio compito, cfr. CIR, pp. 168-69.

re da questo caso o dall'abisso nel quale ci trascina, fino al punto in cui assume valore di esemplarità»⁴⁸.

Considerarsi l'ultimo degli Ebrei, significa non già rifiutare la propria appartenenza ma farsi carico di una responsabilità totale nei suoi confronti, significa barattare la certezza della propria elezione nella *chance* di un ebraismo universale. Questo valore di esemplarità, ormai lo sappiamo, consiste nel paradosso di essere il primo elemento di una serie che però non è stata aperta da lui, alla quale si appartiene e non si appartiene, come un'origine che però viene per seconda. La vita di Derrida, per il suo particolarissimo statuto in seno all'ebraismo, è piena di questi paradossi, ed egli li ha teorizzati nelle sue opere come leggi dell'esperienza in generale.

Questo statuto, come si è detto, ha regolato i rapporti che Derrida ha intrattenuto con il mondo: con il mondo dei suoi lettori (ai quali nella sua estrema onestà intellettuale non ha mai nascosto i paradossi della sua vita, cosa che non sempre ha contribuito a chiarire il significato della sua opera), con il mondo dei prossimi, cioè i suoi stessi familiari (s'è già detto della sua scelta endogamica, di quella di non far circoncidere i propri figli, ecc.), e infine con il mondo dell'ebraismo francese e mondiale (verso il quale s'è sempre guardato, senza poter fare a meno d'interrogarlo). L'impossibilità di riconoscersi in una qualsivoglia appartenenza, nazionale, religiosa, culturale, intellettuale, ha spinto Derrida a *meditare* la propria condizione singolare, quella di circoscritto, ebreo, algerino, francese, ecc., cioè di singolo in equilibrio sul confine di molte identità, sino ad identificare l'ebraismo con *questa stessa* condizione:

«io sono una specie di marrano della cultura cattolica francese [...], sono di quei marrani che non si dicono ebrei nemmeno nel segreto del loro cuore, non per essere dei marrani autenticati di qua o di là dalla frontiera pubblica, ma perché dubitano di tutto, non si confessano mai né rinunciano ai lumi, quale che sia il costo, pronti a farsi bruciare, quasi, nel solo momento di scrivere sotto la legge mostruosa del faccia a faccia impossibile»⁴⁹.

Nella sua opera il marranesimo si trasforma da insulto rivolto a colui che nasconde la propria, vera identità, a condizione generale dell'umanità, dell'essere singoli e indefinibili, e quindi anche sempre qualcun'altro e bugiardi, unici e sostituibili. "Marrano", il segno della colpevolizzazione dell'altro, venuta dall'altro per il nostro semplice esistere, per il nostro essere così e così, diversi, unici, diventa allora la parola segreta, pubblica ma segreta, di una nuova, radicale richiesta di giustizia, quella dell'unico di fronte all'unico, capace di *legare* queste singolarità proprio nel momento in cui ne riconosce l'infinita separazione e il rispetto che richiede. Religione segreta, mai meglio nascosta perché tutta in evidenza, completamente esposta e pubblica, come la lettera rubata di Poe:

«ecco ciò che i lettori non avranno conosciuto di me, la virgola della mia respirazione ormai, senza continuità ma senza rottura, il tempo cambiato della mia scrittura, [...] come la mia religione di cui nessuno capisce niente, né mia madre che poco fa chiedeva a terzi, non osando parlarmene, se io credessi ancora in Dio [...], ma doveva sapere che la costanza di Dio nella mia vita si chiama con altri nomi, quantunque passi a giusto titolo per ateo, l'onnipresenza di ciò che chiamo Dio nel mio linguaggio assolto, assolutamente pri-

⁴⁸ ABR, p. 45.

⁴⁹ CIR, pp. 156-57.

vato, non essendo né di un testimone oculare né di una voce che faccia altro che parlarci per non dire niente, né legge trascendente o *shechinà* immanente, questa figura femminile di uno Yahwè che mi rimane così estraneo e così familiare, ma il segreto da cui sono escluso, quando il segreto consiste nel fatto di essere tenuto al segreto da coloro che sanno il tuo segreto, quanti sono, e non osano confessarti che non è più un segreto per loro, che condividono con te il segreto di Pulcinella»⁵⁰.

Religione di cui è impossibile parlare o scrivere, perché è piuttosto il non tematizzato in ogni comportamento, intellettuale o pratico, ma che *si scrive*, che scrive (o parla) essa stessa in noi, di continuo, come una voce che non dice niente, una scrittura ininterrotta ma priva di significato, quella “scrittura vivente” che Mendelsshon diceva essere la liturgia dell’ebraismo.

Essere marrano, in questo senso, significherà allora assumere nei confronti degli altri, quelli che vorrebbero darci un’identità di qualsiasi tipo, anche la più presunta “naturale”, di una nazione per esempio o di una comunità etnica e religiosa, la legge di un diniego ostinato. Nascondere, negare, denegare, rifiutare i segni della propria appartenenza, diventa così l’unico mezzo per conservare veramente integro ciò che si è, come se colui che rinnega di più e sembra tradire le leggi dell’appartenenza al proprio gruppo, fosse il solo invece a conservarne la possibilità positiva. «Meno ti mostrerai ebreo, più e meglio lo sarai»⁵¹.

Abbiamo già incontrato la legge iperbolica che ha dominato la vita di Derrida, e che egli ha poi elevato a legge di ogni esistenza responsabile verso l’altro. Questa legge ellittica, dove il meno è il più, e viceversa, Derrida l’ha desunta dall’ebraismo e all’ebraismo l’ha tornata: spogliando l’ebraismo di ogni sovrastruttura istituzionale, dogmatica, nazionalistica, etica, egli ha riconosciuto la sopravvivenza di questa religione (della sopravvivenza) non già nel contenuto della redenzione messianica, ma nella promessa che ne è la scarna, fragile condizione. Non nel messia, ma nel *profeta* che l’annuncia. È il profetismo infatti la vera peculiarità dell’ebraismo, più ancora del monoteismo⁵².

Derrida ha riconosciuto in se stesso i segni della destinazione profetica, di una forza venuta a recidere il vecchio tronco dell’ebraismo e a innestarvi un nuovo germoglio. «Che cos’è che amo, chi amo, che amo sopra ogni altra cosa? [...] sono la fine dell’ebraismo»⁵³, e aggiunge: di un *certo* ebraismo. Ha considerato se stesso come “l’ultimo degli ebrei”, il solo sopravvissuto quindi, predestinato a rappresentare il modello dell’ebreo a venire, ma anche il più indegno, il meno ebreo di tutti, un ebreo irriconoscibile. Come YHWH, come *Chora* o come la *Shekhinah*, s’è identificato con ciò che gli dava luogo: «ma infine che cos’altro sono io in verità, chi sono io se non ciò che abito e in cui ho luogo, *Ich bleibe also Jude*, vale a dire oggi in ciò che resta dell’ebraismo a questo mondo, l’Europa e l’altro»⁵⁴. Ma l’ebraismo è sempre stato *questo*, un resto a partire dal quale sopravvivere, un popolo che cresce attraverso ripetute sottrazioni e che trasmette di generazione in generazione la speranza nell’avvenire.

⁵⁰ Ivi, pp. 142-43.

⁵¹ ABR, p. 52.

⁵² Cfr. D. Banon (2009), p. 121.

⁵³ CIR, p. 115.

⁵⁴ Ivi, p. 270.

In *Circonfessione* Derrida riporta ampi stralci di un libro “definitivo” sulla circoncisione iniziato a scrivere nel 1976 e mai concluso, che doveva chiarire il suo rapporto con l’ebraismo. Si capisce perché quest’opera non poté essere conclusa, non doveva esserlo, perché l’ebraismo resta come la psicanalisi, terminabile-interminabile. Ma nel dialogo privato che tesse, questo testo permette a Derrida di farsi delle confessioni sul proprio destino. Così, egli rivela che solo molto tardi e per caso ha scoperto di avere un nome segreto (che in genere viene posto ai maschi il giorno della circoncisione), Elia, il nome del più importante dei profeti, postogli quasi a protezione di un cammino che doveva restare segreto anch’esso, persino a lui stesso:

«il fatto che questo nome non sia stato scritto [all’anagrafe come lo furono i nomi ebraici della mia famiglia] [...], significava parecchie cose mescolate: innanzitutto che si voleva nascondersi come un principe di cui si dissimuli provvisoriamente la filiazione per tenerlo in vita [...], mantenerlo in vita fino al giorno in cui la sua regalità potesse [...] esercitarsi alla luce del sole, senza rischio per il prezioso seme; in secondo luogo che io non dovevo portare apertamente segni ebraici»⁵⁵.

Elia è una figura di grandissimo significato nell’ebraismo, l’unico uomo che ha sconfitto la morte, rapito in cielo dal carro di fuoco del Signore⁵⁶. Egli è l’ultimo dei profeti, colui il cui ritorno precede l’arrivo del messia, il suo precursore. Nella scala delle rivelazioni, egli rappresenta l’ultimo gradino, dopo Abramo, Mosè, lo Spirito santo; per questo motivo i cabbalisti ritenevano di essere i destinatari del suo annuncio⁵⁷. Elia è il custode della circoncisione, il protettore dei bambini che s’invoca l’ottavo giorno, durante la cerimonia. In tal senso, egli è il vigile custode della pietà ebraica, il guardiano messianico, colui che praticherà la terza e ultima circoncisione, quella delle labbra (dopo quella della carne e del cuore). Nonostante sia il più duro dei profeti, la tradizione popolare riconosce in lui tuttavia qualcosa di materno, una pietà, una comprensione per il destino d’Israele, che resta estranea alla natura virile di tutti gli altri⁵⁸.

L’identificazione di Derrida con questa figura è forte. Egli trova conferma di una resurrezione o di un ritorno di Elia in molti segni, cabbalistici. Per esempio nel fatto di essere nato tra due fratelli morti, quasi a significare il suo destino di sopravvissuto e la sopravvivenza in

⁵⁵ Ivi, pp. 85-86. Tra gli altri segni della sua “regalità” Derrida annovera il *tallith* completamente bianco che gli regalò suo nonno. L’assenza del tradizionale filo di porpora, o azzurro, che è prescritto lo scialle debba avere, assurge a simbolo dell’assenza di confini che l’ebraismo che lui incarna dovrà avere (nella bandiera d’Israele i due bordi azzurri pare simboleggino i due fiumi che dovranno delimitare i confini della Terra promessa, Nilo ed Eufrate). Cfr. l’analisi di questo *tallith* in *Un ver a soie*.

⁵⁶ La *merkavah*, la cui visione costituisce il punto culminante dell’elevazione mistica dei cabbalisti, e che è fatta oggetto di innumerevoli speculazioni da parte loro. La recitazione ragionata e cirolare dei nomi divini o delle lettere dell’alfabeto, secondo un’altra versione, dà forma secondo i cabbalisti alle ruote del carro e guida l’ascesi.

⁵⁷ G. Scholem (1980), p. 27.

⁵⁸ Cfr. E. Lévinas (2004), p. 60: «Ecco che sorge, estraneo a qualunque autocompiacimento, lo spirito nella sua essenza virile, sovrumana, solitaria. Si riconosce in Elia, il profeta senza perdono, il profeta delle collere e dei castighi, allevato dai corvi, abitante dei deserti, senza felicità, senza pace. Opinione eccessiva, tentazione permanente dell’anima ebraica [...]. La figura biblica che ossessiona Israele sulle strade dell’esilio [...], la figura in cui per l’ebreo, si raccoglie tutta la tenerezza della terra, la mano che accarezza i propri figli e li culla – non sono femminili. Né una donna, né una sorella, né una madre lo guidano: è Elia, che non ha conosciuto la morte, il più duro dei profeti, il precursore del Messia».

generale; poi nell'essere un figlio cadetto che in realtà è un terzogenito, figlio fantasma o figlio resuscitato, sostituto del fratello morto nell'amore di sua madre; di avere ricevuto il nome segreto in onore dello zio, il fratello del padre che gli fece da padrino durante la circoncisione, che lo aveva ricevuto a sua volta in onore di un fratello del nonno di Derrida, quasi a marcare una discendenza trasversale, anziché lineare e naturale⁵⁹. Anche nella sua famiglia la sua posizione è indecidibile, la straordinarietà della sua vita si riflette segretamente in tutta una serie di vicende, esperienze, segnali che, misteriosamente, tracciano un'aura intorno a lui, fin da subito: «ho sempre concepito il sentimento di essere un preferito escluso, sia dal padre che dalla madre, non escluso e dunque distinto come tutti i preferiti, non già separato o ambiguo, ma escluso e preferito»⁶⁰. Ma queste storie di famiglia sono anche il pretesto per trarre conferme della legge dell'iterabilità che regola tutta la decostruzione, il *tout autre est tout autre* e la sostituibilità dell'unico: nella storia della sua famiglia egli sostituisce non solo il fratello morto, ma come Elia Derrida sostituisce lo zio, che sostituiva a sua volta suo zio. Come dirà nei suoi libri, c'è ripetizione e supplemento all'origine.

Già *La carte postale* conteneva criptate confessioni di questo genere, con i rimandi esoterici a cui abbiamo accennato precedentemente. Derrida si vede come un corriere incaricato di portare lettere alle comunità o all'umanità, sempre in corsa per il mondo e sempre sul punto di cadere; gioca sul ruolo di Esther (quella biblica o sua madre), sul gioco di morte e vita degli invii, sul senso della *chance* vitale che tutto ciò comporta. "Girare intorno"⁶¹ diventa il compito e il tormento di tutta la sua vita, girare intorno ad un ellissi o ad un tropo indecidibile, ad un segreto che non si conosce e non si può rivelare ma al quale non ci si può non rivolgere continuamente per interrogare in esso se stessi; essere egli stesso l'ebraismo a venire, la sopravvivenza dell'ebraismo, il profeta incaricato di ereditarlo, di trasformarlo restando fedele a qualcuno dei suoi spiriti, non a tutti, tradendolo quindi, sposa fedele-infedele, amata-odiata, attesa e rifiutata. Immagine che torna in *Circonfessione*:

«sospiro di sapere fino a quando mi girerò attorno così, fantasma o profeta incaricato di una missione, pesantemente caricato di un segreto a lui ignoto, di cui avrebbe in tasca il testo sigillato, commentandolo a perdifiato davanti le 59 nazioni innamorate che così lo vogliono compulsivamente respingere-deportare [...], tu attendi un ordine da Dio che, richiamando a sé tua madre per darti il segnale di partenza [...], ti lascia finalmente parlare, una sera tu aprirai il plico, farai saltare i sigilli come pelli, i punti della cicatrice illeggibile, per te e per gli altri [...] affinché cessando finalmente di sbirciare la tua tasca entrino all'alba nella terribile e dolce verità che tu porti»⁶².

Incaricato della terza circoncisione, Elia viene a portare una lingua nuova, l'idioma universale

⁵⁹ Cfr. CIR, pp. 81, 86, 121, 169. Contrariamente all'uso comune, Derrida fu accompagnato alla cerimonia della circoncisione da suo zio, anziché da suo padre. Nel libro Derrida gioca molto sull'equivoca condotta di sua madre, portatrice di un segreto terribile di cui Derrida sarebbe stato messo al corrente dopo la morte di suo padre. Ma il senso di queste affermazioni più che ad accreditare un reale tradimento della madre, ritorna all'idea dell'indecidibilità genealogica e alla necessità di snaturalizzare i rapporti, religiosi, politici e sociali.

⁶⁰ Ivi, p. 248.

⁶¹ Cfr. CP, p. 273.

⁶² CIR, pp. 229-30.

che avrà reso possibile il rispetto dell'unico, della sua venuta, con ciò abbattendo tutti i muri, tutti i confini e le identità, de-circoncidendo non solo gli Ebrei ma tutte le culture chiuse nel perimetro di una violenza che le separa, le identifica, le mette a parte nei riguardi di tutte le altre. Prima circoncisione, infatti, è la lingua, lo *schibboleth* che avrà separati gli uomini gli uni dagli altri per sempre, nella violenza e nella confusione, in una pluralità irriducibile e disseminata. La decostruzione, che accetta ed afferma gioiosamente questa pluralità, la produce, è questa "circoncisione delle labbra" che permette però anche la traduzione impossibile di tutti questi idiomi l'uno nell'altro, la razionalità universale in cui *tout autre est tout autre*, per Derrida il peso di una missione che deve scontrarsi inevitabilmente con il desiderio di chiusura (e di morte) di ogni cultura o gruppo determinati, anzitutto i propri:

«e siccome io sono qualcUno che il Dio Uno non cessa di de-circoncidere, [...] tutti coloro che non ci dormono più fanno finta di attendermi là dove sono già venuto, come il più vero dei falsi profeti, vogliono deportare la loro ossessione di Elijah, l'attrazione repulsione, aspirati proiettati alla periferia di una frase, alla perifrasi della mia firma»⁶³.

Ultimo dei profeti, Elia è il precursore del messia, precursore del precursore quindi, in un rilancio indefinito della presenza e della giustizia messianiche in cui c'è tutto il senso della decostruzione, del suo rifiuto dell'*arché* come del *telos*, del suo essere tutta compresa nel travaglio infinito d'ogni giorno, nel qui ed ora escatologico in cui la giustizia avrà richiesto l'opera di ognuno, in modo impellente, improcrastinabile, sovrano:

«Sarò sempre stato escatologico, se si può dire, all'estremo, io sono l'ultimo degli escatologi, a tutt'oggi ho soprattutto vissuto, gioito, pianto, pregato, sofferto come nell'ultimo secondo, nell'imminenza della fine e in flashback, e come nessuno ho fatto dell'*eschaton* un blasone della mia genealogia, il bordo delle labbra della mia verità»⁶⁴.

Ecco, dunque, tutto il senso dell'ultima rivelazione: l'annuncio stesso, la promessa, il *messianico* – non il messia. L'annuncio di Elia non riguarda la venuta di qualcun altro, ma di se stesso, del singolo. Differito il *contenuto* dell'annuncio, quest'ultimo viene a coincidere con il suo portatore, e a rivelare così nulla più che la possibilità desertificata dell'avvenire: di un avvenire dell'ebraismo e dell'ebraismo come avvenire.

Vista in questa prospettiva, la decostruzione costituisce una universalizzazione del profetismo, cioè della condizione dell'ebraismo stesso. Elia, il profeta decostruzionista, non pre-vede, non pre-dice ciò che viene, ma il suo dire che non dice niente, come la preghiera né vera né falsa, è l'unica condizione per affermare l'avvenire, far sì che ci sia un evento, che venga il messia; non come quel singolo determinato (Gesù, per esempio), ma come singolarità universale. L'"eccomi!" di chi si presenta è sempre effetto *secondo* di una scrittura che disfa il voler dire, che schiudendo i varchi del linguaggio permette l'avvenire del singolo, il suo evento pertanto già iterabile, sostituibile, la sua traduzione:

«ora se io non invento una nuova lingua (attraverso la semplicità ritrovata), un altro fluido, una nuova FRASE, questo libro sarà un fallimento, il che non vuol dire che bisogna in-

⁶³ Ivi, p. 201-202.

⁶⁴ Ivi, p. 73.

cominciare da lì, al contrario, bisogna trascinarsi nella vecchia sintassi, addestrarsi con te lettore verso un idioma che alla fine sarebbe intraducibile di ritorno nella lingua degli inizi, apprendere una lingua sconosciuta, Elia, ti chiamo, fai saltare la parete, intercedi per l'intercessore che io sono, tu, per la terza circoncisione prima della prima, non la seconda, quella di Pasqua nelle pianure di Gerico, "Fatti dei coltelli di pietra e circoncidili di nuovo"»⁶⁵.

Questa scrittura, dunque, ha il potere di generalizzare l'esperienza di sé, del singolo, che YHWH comunica donando la Torah agli uomini, secondo la Cabbala: non un contenuto specifico, ma la venuta dell'altro come imposizione dell'eteronomia assoluta, come accoglienza della lingua dell'altro.

Il profeta non è un *veggente*, figura nota in tutte le culture. Pur minacciando castighi ed elevando visioni di devastazione, mostrando gli effetti della giustizia di Dio, egli non comunica positivamente niente che sia, alcun contenuto determinato, ma il suo dire-niente è un performativo assoluto che crea l'avvenire e istituisce la religione. Il senso della sua azione e del suo pro-fetare non riguarda la conoscenza del futuro, la sua anticipazione, ma l'agire responsabile nell'oggi – responsabile verso la vita e il suo avvenire. La più grave irresponsabilità, infatti, consiste nel credere la vita tutta al di qua o tutta al di là del limite della morte; questo limite non passa fuori della vita ma al suo *interno*, ne disfa continuamente la trama e i margini, ne ossessiona la pretesa di purezza e di salvezza assolute. Sopravviviamo grazie alla morta lettera della scrittura, vivendo ogni giorno in essa la nostra morte. La decostruzione generalizza questo rapporto, il brucia-tutto in cui è consumato ogni confine:

«e l'ultimo degli ebrei che ancora io sono qui non fa nient'altro che distruggere il mondo con il pretesto di fare la verità, ma allo stesso modo l'intenso rapporto con la sopravvivenza che è la scrittura non è teso dal desiderio che qualcosa resti dopo di me, poiché in una parola non sarò più *là* per goderne, *là* dove si tratta piuttosto, producendo questi resti e dunque i testimoni della mia assenza radicale, di vivere oggi, qui ora, questa morte di me»⁶⁶.

Che cosa ne sarebbe infatti di una vita eterna? di una vita eternamente presente? Che cosa ne sarebbe dell'uomo e del suo avvenire, di Dio, se la vita tutta non avesse l'incertezza di conservare se stessa? Non ne morirebbe Dio stesso, in croce sul Calvario della politica o della filosofia? – Così, nessun dio potrà salvarci dalla nostra condizione se prima non avremo noi salvato lui dalla sua:

«da 59 anni io non so chi piange mia madre o me – cioè te "quando dice «te», e tutti si interrogano, ma chi invoca così, a chi parla, risponde ma a te, che non sei conosciuta sotto questo o quel nome, sei tu questo dio nascosto in più di uno, capace di accogliere ogni volta la mia preghiera, sei tu il destino della mia preghiera, tu sai tutto prima di me, tu sei il dio (del mio) inconscio, noi non ci manchiamo per così dire mai, tu sei la misura che loro non sanno prendere ed è per questo che si domandano a chi, dal fondo della mia solitudine, mi rivolga ancora, tu sei un dio mortale, ecco perché scrivo, ti scrivo mio dio" [...], per salvarti dalla tua stessa immortalità»⁶⁷.

⁶⁵ Ivi, pp. 108-109.

⁶⁶ Ivi, p. 172-73.

⁶⁷ Ivi, pp. 234-35.

La sopravvivenza dell'ebraismo è dunque la sopravvivenza stessa di Dio, sopravvivenza della vita.

Tutta la decostruzione allora, non solo quella filosofica che passa nei libri di Derrida, ma anche la visione del mondo attraverso la quale leggiamo ormai il processo stesso della storia e della realtà, sarebbe così quella piramide colossale di cui parla Sloterdijk, e che ha al suo vertice proprio Derrida, il singolo. Questa singolarità non è presupposta, come in un'armonia prestabilita, ma si fa largo progressivamente nella costante resistenza della decostruzione al cerchio dialettico che tenta di sussumerla sotto di sé. È un impegno, la responsabilità della propria totale esposizione che passa attraverso la decostruzione di ogni identità. Come un enorme camino piramidale il brucia-tutto della decostruzione avrà così consumato tutto, idee, esperienze, nomi, lasciando al loro posto la cenere di questo immenso olocausto senza resurrezione, unicamente grazie al quale però l'esistenza singolare può presentarsi e la vita avere così un avvenire:

«niente da dire, ecco ciò che non sopportano, che io non dica niente, mai niente che stia in piedi o che valga, nessuna tesi che si possa confutare, né vera né falsa [...], questa non è una strategia ma la violenza del vuoto mediante cui Dio si interra si rintana, a morte, in me [...], la potenza indimenticabile dei miei discorsi dipende dal fatto che trituran tutto fino alla cenere muta di cui non conserva altro che il nome, a malapena il mio, tutto ciò girando attorno a niente, a un Niente in cui Dio si ricorda a me, è la mia sola memoria, la condizione di tutte le mie fedeltà, il nome di Dio nella cenere Èlie»⁶⁸.

La cenere di Elia-Jackie Derrida, il "già da sempre" di cui ci siamo serviti tante volte in queste pagine e che costituisce la firma che Derrida ha lasciato in ogni suo discorso: **de**(rrida) **ja**(cques) = *déjà*, appunto⁶⁹.

Alla fine del nostro percorso non sapremmo più distinguere che cosa dell'opera e della vicenda biografica di Derrida *non* appartenga all'esperienza dell'ebraismo. Un'opera e un'esistenza che ci sembrano non aver avuto altro scopo, altra speranza, che quella di portare l'ebraismo là dove esso ha sempre voluto andare, nell'avvenire. La verità è che l'aderenza di questa opera e di questa esistenza all'ebraismo è *completa*, così almeno l'ha sentita e vissuta Derrida:

«[“Ebreo”] un vocabolo in me più profondamente radicato del mio stesso nome, più elementare e incancellabile di ogni altro al mondo, persino del “sì” da cui sono partito e di cui ho detto che è impossibile separarsi, una parola da cui in verità tutto procede, una parola che è più vicina al mio corpo di un indumento e che mi è più vicina del mio stesso corpo»⁷⁰.

Ma come è noto, fa parte dei paradossi logici della “completezza” la spontanea e ineliminabile produzione di un *resto* non consumabile, a partire dal quale, tuttavia, il sistema può definirsi completo. Ogni vera, *completa* appartenenza o aderenza, a qualcosa o a qualcuno, non riesce

⁶⁸ CIR, pp. 242-43.

⁶⁹ Cfr. SPR, p. 42: «Già, nome di quanto si cancella o previamente si sottrae, lasciando comunque un segno, una segnatura sottratta in ciò stesso da cui si ritira – il qui-ora – di cui bisognerebbe tener conto. Che è quello che farò».

⁷⁰ ABR, p. 46.

più a distinguere i due poli in gioco, non *può* più distinguerli; in altre parole non ha *coscienza* di sé, e resta dal suo punto di vista per sempre indecisa: «Non c'è nulla che conti per me più del mio essere ebreo – eppure questo è un fatto che, per tanti versi, ha ben poca importanza nella mia vita»⁷¹. Derrida ha vissuto la sofferenza di non poter essere semplicemente ebreo, la vertigine di considerare quest'impossibile appartenenza all'ebraismo come l'unica dimensione capace di dare un senso al suo essere ebreo e all'essere ebreo in generale. L'ebreo infatti è sempre più della totalità delle condizioni che lo rendono *possibile*. Che cosa sarebbe un ebreo che fosse semplicemente *possibile*? Non dovrà un ebreo, un "vero" ebreo, se si potesse ancora dire, essere sempre *impossibile*?

È per questo motivo che dal suo punto di vista (interno) Derrida resta preso indecidibilmente tra la convinzione che la decostruzione appartenga all'ebraismo e quella per la quale sia l'ebraismo ad appartenere alla decostruzione, secondo l'interrogativo che abbiamo incontrato più volte: messianico prima del messianismo o messianismo prima del messianico? rivelazione prima della rivelabilità o rivelabilità prima della rivelazione? Dalla sua prospettiva il problema resta inevitabilmente ellittico e dunque sfocato, ma ciò rappresenta proprio la garanzia della sua autenticità. Come l'insetto che entra ed esce dal collo della bottiglia, angosciosamente cercando una strada, Derrida crede alternativamente di appartenere all'ebraismo perché vi è "contenuto" grazie alle sue ascendenze familiari, ecc., o che invece sia quello ad appartenergli, perché egli non può fare a meno di percorrerlo instancabilmente da un capo all'altro, sempre permanendo sul limite fragile, trasparente e tagliente, ora di qua ora di là. Ma da un punto di vista esterno, invece, le due prospettive si fondono, e la visione diventa monofocale.

Il titolo del presente saggio richiederebbe dunque una copula là dove invece compare solo una congiunzione: Jacques Derrida (*è*) la decostruzione dell'ebraismo. Non la sua opera, cioè il *corpus* del suo pensiero costituito dai tanti libri che egli ha scritto o pubblicato nella sua feconda vita, ma proprio lui (se si potesse dire "proprio"), Jacques Derrida. Ognuno di noi, infatti, può intrattenere con la propria storia tre tipi di rapporto: di accettazione e fede, di rifiuto o di sua trasformazione. Se parliamo di religione, quest'ultimo caso, come si può bene immaginare, è di gran lunga il più raro. Ora, la relazione che Derrida ha intrattenuto con l'ebraismo ci è sembrata essere proprio di quest'ultimo tipo, cioè di continuità e di rottura, come accade inevitabilmente a tutto ciò che vuole vivere, dunque *sopravvivere* a se stesso, trasformandosi e morendo (almeno un poco). Nonostante le affermazioni in contrario, egli ha preso molto sul serio, più di chiunque altro, l'*eredità* della religione dei suoi padri, ne ha fatto la sua unica ragione di vita. L'ha affermata radicalmente, secondo quanto egli stesso ha teorizzato essere la legge di ogni ereditarietà: vale a dire assumendosi per intero il rischio incalcolabile di rendere questa fede ancora più forte e veramente universale o di vederla morire:

«Che ci sia ancora un altro Abramo, ecco dunque il pensiero ebraico più minacciato ma

⁷¹ QD, p. 157.

anche il più vertiginosamente, il più estremamente ebraico che io conosca fino ad oggi. Poiché voi mi avete ben sentito: quando dico “il più ebraico”, intendo anche “più che ebraico”. Altri direbbero forse: “ebreo in modo diverso”, se non addirittura “altro che ebreo”»⁷².

Ripetere l’inizio dunque, porre il supplemento là dove tutto ha avuto inizio, sostituire colui con il quale tutto ha avuto inizio.

Plus de Judaïsme! potrebbe essere la concisa formalizzazione di tutta l’opera di Jacques Derrida. Vale a dire, insieme: (non) più ebraismo!

⁷² ABR, p. 92.

BIBLIOGRAFIA

1. AA. VV., «Humanitas», n. 1-2, Morcelliana, Brescia 2005.
2. AA.VV., «Humanitas», n. 2, Morcelliana, Brescia 2007.
3. AA. VV., *Politica*, Cronopio, Napoli 1993.
4. AGAMBEN, G., *Il tempo che resta*, Adelphi, Milano
AGAMBEN, G., *La comunità che viene*, Adelphi, Milano
5. AGAMBEN, G., *Mezzi senza fine*, Adelphi, Milano
6. AMALRIC, J-L., *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris 2006.
7. ARENDT, H., *Le origini del totalitarismo*, ??
8. ARIEMMA, T., *Il nudo e l'animale. Filosofia dell'esposizione*, Editori Riuniti, Roma 2006.
9. BANON, D., *La lettura infinita*, Jaca Book, Milano 2009.
10. BATAILLE, G., *L'amicizia*, SE, Milano 1999.
11. BATAILLE, G., *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
12. BATAILLE, G., *Sulla religione. Tre conferenze ed altri scritti*, Cronopio, Napoli 2007.
13. BENJAMIN, W., *Angelus novus*, Einaudi, Torino
14. BENNINGTON, G., *Derridabase*, Lithos, Roma 2008.
15. BLANCHOT, M., *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002.
16. BLANCHOT, M., *La scrittura del disastro*, Se, Milano 1990.
17. BONAZZI, *Semiotica e filosofia*, in Quaderni di acme ??
18. BORRADORI, G., *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.
19. BUSI G., LÖWENTHAL, E., *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995.
20. CAILLOIS, J., *La comunione dei forti*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
21. CALABRO', D., *Dispiegamenti*, Mimesis, ?, ?

22. CHIURAZZI, G., *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, torino 1992.
23. COHEN, J., ZAGURY-ORLY R., *Judéités. Question pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris 2003.
24. D'ALESSANDRO, P., POTESIO, A., (a cura di) *Su Jacques Derrida*, LED, Milano 2008.
25. DALMASSO, G., *La de-costruzione. Testualità e interpretazione*
26. DI MARTINO, C., *Derrida*,
27. DOVOLICH, C., *Derrida tra Differenza e Trascendentale*, Franco Angeli, Milano 1995.
28. DROIT, R.-P., *Verbatim*, in «Cahier» de “Le Monde”, mardi 12 octobre 2004.
29. ECO, U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.
30. ESPOSITO, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
31. FACIONI
32. FERRARIS, M., *Honoris causa a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1998.
33. FERRARIS, M., *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.
34. FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M., SCARPI, P., *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 2003.
35. HABERMAS, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.
36. HARDY, M., NEGRI, T., *Impero*, Rizzoli, Milano 2002.
37. HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995.
38. IOFRIDA, M., (a cura di) *Après Coup – L'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma 2006.
39. JULIEN, J., «*Tout lieu de croire*» : *parcours avec Jacques Derrida*, «Théologiques», vol. 13, n. 1, 2005.
40. KRAUS, K., *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 2002.
41. LÉVINAS, E., *Quattro letture talmudiche*, ?, Genova 1982.
42. LÉVINAS, E., *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004.
43. LISSA, G., *Nuovi percorsi levinasiani*, Giannini, Napoli 2007.
44. NANCY, J.-L., *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2003.
45. NANCY, J.-L., *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Cronopio, Napoli 2007.
46. NANCY, J.-L., *Il «c'è» del rapporto sessuale*, SE, Milano 2002.
47. NIETZSCHE, F., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1986.
48. NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, Adelphi, Milano 1998.
49. NIETZSCHE, F., *Il crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1997.
50. NIETZSCHE, F., *L'anticristo*, Adelphi, Milano 1977.

51. PETROSINO, S., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida, Napoli 1983.
52. REGAZZONI, S., *Decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Il Melangolo, Genova 2006.
53. RESTA, C., *Ebraismo e cultura tedesca*, ?, Messina 1990.
54. RESTA, C., *L'evento dell'altro. etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
55. RESTA, C., *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990.
56. ROBIN, R., *Autobiographie et judéité chez Jacques Derrida*, Études françaises, vol. 38, n. 1-2, 2002.
57. SALVIOLI, M., *Il tempo e le Parole. Ricoeur e Derrida "a margine" della fenomenologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006.
58. SCHOLEM, G. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980.
59. SCHOLEM, G., *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 1998.
60. SLOTERDIJK, P., *Derrida egizio*, Raffaello Cortina, Milano 2007.
61. TELMON, M.-P., *La differenza praticata*, Jaca Book, Milano
62. VANNI, M., *Démocratie à venir?*, conferenza pronunciata a Strasbourg il 13 marzo 2004.
63. WEININGER, O., *Sesso e carattere*, Bocca, Torino 1922.

INDICE

Le ceneri di Elia. Jacques Derrida e la decostruzione dell'ebraismo

INTRODUZIONE, p. 5.

AVVERTENZA, p. 11.

1. Prassi- della decostruzione, p. 15.
 - 1.1. L'assioma della decostruzione, p. 15.
 - 1.2. Parassitismo ed altri effetti della sovversione decostruttrice, p. 24.
 - 1.3. Il *tallith* della decostruzione, p. 39.
 - 1.4. Un pericoloso "forse", p. 54.
2. La religione del fuoco, p. 64.
 - 2.1. Il *shophar* della filosofia, p. 64.
 - 2.2. Il Greco e l'Ebreo, p. 80.
 - 2.3. Decostruzione ed ebraismo, p. 91.
3. Die Waltende, p. 103.
 - 3.1. Auto-decostruzione dell'ebraismo, p. 103.
 - 3.2. Il sigillo, p. 116.
 - 3.3. Esther, la sovrana, p. 12.
4. L'altro Abramo, p. 137.
 - 4.1. Chora: di Dio, che s'invagina, p. 137.
 - 4.2. Il dio che si scrive: Derrida e Lévinas, p. 150.
 - 4.3. Il posto di Elia, p. 161.

BIBLIOGRAFIA, p. 172